LIBRARY OF PRINCETON
JUN - 1
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2114depa

LIBRARY OF PRINCETON THEOLOGICAL S

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• El TLC y la defensa de la vida humana (de cómo los artículos 9.14 y 10.9.3 del TLC aceptan que el libre comercio es un "valor" superior incluso, a la vida humana) .. 1
Henry Mora Jiménez
• Notas sobre la hegemonía, los mitos y las alternativas al orden neoliberal 4
Aurelio Alonso
• Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el Cono Sur: redes y conexiones 14
Yamandú Acosta
• La ley inscrita en los cuerpos y el compromiso con la vida: un acercamiento bíblico a la temática de la ley..... 25
Silvia Regina de Lima Silva
• Principios éticos y prácticas liberadoras de las religiones..... 34
Juan José Tamayo, Raúl Fornet-Betancourt

El TLC y la defensa de la vida humana (de cómo los artículos 9.14 y 10.9.3 del TLC aceptan que el libre comercio es un "valor" superior incluso, a la vida humana)

Henry Mora Jiménez *

Según el artículo 9.14 del TLC, una Parte (Estado miembro) podrá adoptar las medidas "necesarias" para proteger la salud o la vida humana, siempre y

* Escuela de Economía, UNA.

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2004

Nº 114
JULIO AGOSTO

cuando esas medidas no constituyan una discriminación arbitraria o una restricción al comercio. Veamos.

"Artículo 9.14: Excepciones a la Contratación

1. Siempre y cuando dichas medidas no se apliquen de modo que constituyan una *forma de discriminación arbitraria* o injustificable entre las Partes cuando existan las mismas condiciones o una *restricción al comercio* entre las Partes, ninguna disposición del presente Capítulo se interpretará en el sentido de impedir que una parte adopte o mantenga medidas que sean:

a) necesarias para proteger la moral, la seguridad o el orden públicos;
b) necesarias para proteger la salud o la vida humana, animal y vegetal;
c) necesarias para proteger la propiedad intelectual; o
d) relacionadas con bienes o servicios de personas discapacitadas, de instituciones filantrópicas o del trabajo penitenciario.

2. Las Partes entienden que el párrafo 1(b) incluye medidas medioambientales necesarias para proteger la salud y la vida humana, animal y vegetal. (subrayado nuestro).

Una redacción similar, en lo que corresponde a las "excepciones" a las prohibiciones a establecer requisitos de desempeño a las empresas, se encuentra en el artículo 10.9.3, inciso c:

> Siempre que dichas medidas no se apliquen de manera arbitraria o injustificada, o no constituyan una restricción encubierta al comercio o inversión internacionales... una Parte [podrá] adoptar o mantener medidas, incluidas las de naturaleza ambiental... necesarias para proteger la vida o salud humana ...

Comentario

Como se aprecia, este artículo establece una lista de excepciones generales normalmente incluidas en la mayoría de los acuerdos comerciales. El artículo incluye el lenguaje habitual exigiendo que tales excepciones no sean aplicadas de manera que discriminen entre las Partes o distorsionen el comercio. Hasta aquí, una mirada superficial sugiere que todo parece normal e incluso, "positivo".

Desde luego, desde una perspectiva que busque no impactar negativamente en las funciones económicas y sociales del Estado, la lista de medidas debió haberse ampliado para incluir explícitamente un número mayor de funciones y servicios públicos, como los siguientes: servicios de readaptación social; servicios de seguridad social; bienestar social; educación pública; formas de asistencia pública, incluyendo subsidios, ayudas, préstamos, garantías, incentivos fiscales y de otra naturaleza a la economía social; adquisiciones que tengan por objetivo estimular las pequeñas y medianas empresas; y cualquier medida que se adopte o mantenga con respecto a los *pueblos indígenas*. Algunas de estas medidas se contemplan en los anexos, pero no de una forma general, sino para ciertas actividades, sectores o instituciones específicas.

Otro problema más serio tiene que ver con lo que en los acuerdos internacionales de comercio e inversión se entiende por "necesario". Veamos:

> *Necesario:* Conforme a la jurisprudencia desarrollada en numerosos casos a lo largo de la última década, el término "necesario" es un código que expresa la aplicación de lo que se denomina la *prueba que implique "mínima restricción del comercio"*. Así, hay una exención potencial de las reglas de la OMC, que se permite para "medidas necesarias para proteger la salud o la vida animal, vegetal o humana". En una serie de casos del GATT y de la OMC se ha interpretado que el término "necesario" requiere que un país tiene que *demostrar que no podrían existir medios menos restrictivos del comercio para lograr determinado objetivo*. (Además, la legitimidad del objetivo, y no sólo los medios empleados para alcanzarlo, tienen que someterse separadamente a una prueba). Es importante que seamos conscientes del uso del término "necesario", ya que puede, en efecto, anular disposiciones que de lo contrario serían vinculantes. Así tenemos que la limitada "cláusula de exención" del TLCAN para tres acuerdos multilaterales sobre protección del medio ambiente, se despoja casi enteramente de sentido, ya que incluye el requisito de que únicamente abarca políticas necesarias para aplicar esos tres acuerdos. Hasta la fecha, ningún tribunal del GATT ni de la OMC ha aceptado ninguna defensa, alegada por ningún país, relativa a la prueba menos restrictiva del comercio, y siempre ha fallado que el país del caso no ha presentado la prueba negativa de que no existe ninguna política que repercuta menos sobre el comercio. (Global Trade Watch, *El abogado de bolsillo del ciudadano en lo pertinente al comercio:* 12, subrayado nuestro).

Pero lo más grave del artículo que comentamos, ni siquiera es esta "sopa de letras" sobre las palabras con significado especial en los acuerdos económicos internacionales. Lo más grave es la afrenta que representa contra la *dignidad humana.* Y es que nuevamente, ahora de forma explícita, se acepta que *hasta la defensa de la vida humana queda sujeta a medidas que no representen una "restricción al comercio o a la inversión".*

Para mayor entendimiento, quizás es conveniente que reescribamos el artículo 9.14 en orden inverso (sin afectar su significado), de la siguiente manera:

> ...ninguna disposición del presente Capítulo se interpretará en el sentido de impedir que una Parte adopte o mantenga medidas que sean:
>
> (b) necesarias para proteger la salud o la vida humana... siempre y cuando dichas medidas no se apliquen de modo que constituyan una forma de discriminación arbitraria... o una restricción al comercio entre las Partes ...

Dicho en forma resumida: una Parte podrá adoptar las medidas "necesarias" para proteger la salud o la vida humana, siempre y cuando esas medidas no constituyan una "discriminación arbitraria" o una "restricción al comercio o inversión internacionales".

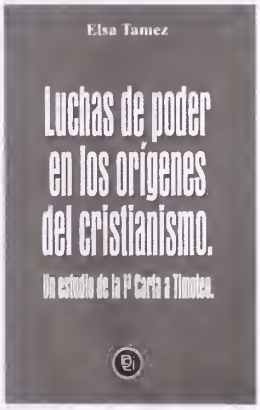
¿Acaso no es la vida humana el criterio supremo, absoluto, universal? ¿Cómo se pretende condicionar una medida necesaria para salvaguardar la vida humana a que la misma no constituya una "restricción al comercio o la inversión internacional"? Después de todo, la vida es la condición absoluta de posibilidad de toda actividad humana, incluyendo, desde luego, el comercio. Por eso, este artículo roza con el 21 de nuestra Constitución Política, que establece clara y tajantemente: *"La vida humana es inviolable".* Tal inviolabilidad no puede estar sujeta al "libre comercio" ni a los vericuetos de la normativa internacional en materia de comercio e inversión.

¿Cuántos diputados y diputadas permitirán semejante afrenta a la dignidad humana? Quienes acepten este artículo 9.14, estarán, conscientemente o no, rompiendo con una milenaria tradición del humanismo (en sus distintas variantes: cristiano, revolucionario, crítico, ético, filosófico, etc.) y permitiendo que el ser humano mismo sea considerado un "valor", inferior al "libre comercio" y a la libre movilidad de las inversiones internacionales.

Pero veamos un ejemplo concreto. Ante una epidemia de dengue hemorrágico que tienda a salirse de control, el Gobierno, a través del Ministerio de Salud, estaría en la obligación de hacer todo lo posible para salvaguardar la vida de los ciudadanos, aunque las medidas contempladas afecten el "libre comercio" o a la "libre movilidad de la inversión internacional". Pero nuestros negociadores pretenden que incluso en un caso como éste (si la compra supera el umbral especificado en el Anexo 9.1), deba demostrarse a) *la necesidad del objetivo,* b) *la necesidad de las medidas* y c) *la no "restricción encubierta" al libre comercio o a la libre movilidad del capital internacional.* De lo contrario, el país podría ser demandado por infringir disposiciones del tratado ¿Acaso nos estamos volviendo locos?

Seguramente (eso queremos pensar), los negociadores del TLC, en sus adentros, no estarían dispuestos a sacrificar la vida humana en pro del sacrosanto "libre comercio"; pero literalmente, eso es lo que han negociado. •

NOVEDAD DEI



Luchas de poder en los orígenes del cristianismo

Elza Tamez

NOTAS SOBRE LA HEGEMONÍA, LOS MITOS Y LAS ATERNATIVAS AL ORDEN NEOLIBERAL

Aurelio Alonso

Todavía no hemos asumido a fondo la profundidad de los acontecimientos que marcaron, al decir de Eric Hobsbawn, el final del siglo XX, que él ha calificado de "corto": el derrumbe del sistema socialista nacido de la Revolución de Octubre y el fin del orden bipolar que surgió de la Conferencia de Yalta. Y por otra parte la consolidación, enteramente dentro del escenario capitalista, de la nueva revolución tecnológica que ha abierto el paso de la civilización industrial a la civilización informática.

La promesa de una sociedad distinta, poscapitalista, que incentivaría las capacidades humanas desde un orden equitativo y justo, no se hizo viable el siglo XX. Al final, la prueba de la eficiencia, que el socialismo aceptó dirimir dentro de los patrones fijados por el capital, la ganó el capitalismo. Y la ganó en el terreno de la economía porque el socialismo la había perdido en el terreno de la política. La institucionalidad política que se había dado cedió sorpresivamente al impacto del primer revés integral sufrido dentro de las reglas del mercado financiero mundial.

Sería ingenuo, y hasta peligroso para las experiencias socialistas que han resistido al derrumbe, atribuir esta fragilidad política a la conducción de un gobernante en lugar de mirar hacia las estructuras del sistema. Como si nos olvidáramos de que en el capitalismo los gobernantes pasan continuamente y el sistema se sostiene por sí mismo. No veo lectura sensata que no parta del reconocimiento de la insuficiencia de las instituciones que el socialismo del siglo XX engendró. No lo digo como una conclusión, sino como la hipótesis, o al menos la pista para una agenda de la investigación que nos falta realizar a fondo, sin dejarnos llevar por dogmas ni por ilusiones. Y a la que estamos obligados para que nuestras respuestas a los reveses no se queden en el corto plazo.

Probablemente la empresa de levantar un nuevo modo de producción, uno superior al capitalista, en el propio siglo XX, haya sido un empeño prematuro. Pero en tal caso esa experiencia histórica no habrá sido en balde. Cuando menos tenemos que reconocerle la dimensión de un antecedente, como ensayo general, como prueba de que el desencadenamiento de esta fuerza liberadora es posible, necesario y promisorio, más allá de cualquier inventario de insuficiencias y deformaciones en el malogrado episodio soviético del socialismo de estado. Lo cierto es que la humanidad ha vuelto a quedar atrapada en manos del 0,008% de la población mundial, una minoría que monopoliza los beneficios de la revolución tecnológica y que impone todas las reglas a su arbitrio, desde un modelo de dominación que adquiere al fin una configuración verdaderamente universal para el capital.

1. Capital transnacional y hegemonía

Cada vez que me asomo al tema de la globalización insisto en nombrar la centralidad del poder del capital transnacionalizado, para no dejar en las ramas la connotación del concepto. Fernando

Martínez, en uno de los ensayos recogidos en su libro *Corrimiento hacia el rojo*[1], advierte que "neoliberalismo o globalización son palabras de un lenguaje que limita el pensamiento a debates secundarios o a confusiones". Yo también encuentro validez en estas prevenciones. No porque haya que desestimar esos conceptos, sino en aras de no permitir que nos saturen el discurso, dándole un sentido falso. Para no olvidar que uno y otro hacen referencia al ordenamiento mundial a partir de que la transnacionalización del capital implantó dispositivos propios de dominación sobre el sistema capitalista mundial. Estamos ante un rasgo estructural, un nuevo eslabón en el proceso de concentración y centralización del capital, y estimo imprescindible tener en cuenta que cuando hablemos de "alternativas al neoliberalismo" estaremos hablando de alternativas al poder del capital transnacionalizado, o a sus efectos relacionales, físicos, humanos, espirituales e institucionales, por tipificar esferas de lo social donde ese poder de dominación cobra forma más allá de lo estrictamente económico.

Subrayo desde ahora que estoy haciendo referencia a una relación de poder. Parecería que, al no desarrollar suficientemente una teoría del poder, Carlos Marx dio lugar a que entre sus seguidores prevaleciera la tendencia de reducir el poder a la esfera de la política. En el *mainstream* del marxismo —ortodoxo y heterodoxo— se consolidó así una visión superestructural del poder, que se plasma en su identificación, en sentido estricto, en el poder del Estado, o dicho más exactamente en el Estado como expresión exclusiva del poder.

No del poder que atraviesa todas las esferas de las relaciones sociales, comenzando por la familia, la célula básica de la sociedad, para seguir en el seno de las relaciones económicas (y eso, las relaciones de explotación, sí nos consta a todos que Marx lo vio con claridad desde los textos económicos que anteceden al Manifiesto Comunista), en todas las manifestaciones de la institucionalidad civil (comenzando por las instituciones religiosas, para las cuales el poder constituye un elemento clave), y por supuesto, culminar en su más auténtica y concentrada manifestación institucional: el Estado.

Los conceptos de "hegemonía" y de "dominación" son expresivos, precisamente, de la relación de poder. En todas las esferas en que éste se manifiesta. Estimo que en nuestros días tampoco se puede hablar de "globalización neoliberal" sin hablar de "hegemonía", a riesgo de quedarnos atrapados entre el deslumbramiento de la formidable revolución tecnológica de nuestro tiempo, en un extremo, y la angustia del círculo vicioso neoliberal en el ordenamiento económico y social del mundo, en el otro extremo. Y de perder, entre deslumbramiento y desesperación, la perspectiva histórica integral.

[1] Véase Fernando Martínez Heredia, "La alternativa cubana", en *El corrimiento hacia el rojo*. Letras Cubanas, La Habana, 2001. 62.

El aporte gramsciano al descubrimiento teórico de Marx fue decisivo para la vindicación del concepto de "hegemonía", su diferencia y a la vez su nexo inseparable con el de "dominación", sobre el cual Lenin había hecho ya un aporte decisivo. El último para denotar la coerción, en tanto el primero subraya un efecto "intelectual y moral" que hace que el poder sintetice una "combinación de fuerza y consenso". Antes de Antonio Gramsci, y también ahora con la mayor frecuencia —pues su pensamiento no ha sido tomado en cuenta con la atención que merece— ambos conceptos suelen usarse indistintamente, como si esta significativa diferencia que él desveló fuese una simple sutileza del lenguaje.

La lectura gramsciana se presenta a partir de una relación que tiene lugar dentro de la especificidad del bloque histórico, pero que resulta también valida aplicada al sistema-mundo, y adquiere un extraordinario poder explicativo para desentrañar los lazos de poder en la época del capital transnacionalizado. Decir que hablamos de hegemonía para designar simplemente a la supremacía de un Estado sobre otro resulta, por tanto, una reducción. Robert W. Cox lo expone en términos muy convincentes cuando señala:

> El concepto hegemónico de orden mundial está fundado no sólo en la regulación del conflicto interestatal, sino también como una sociedad civil concebida globalmente, esto es, un modo de producción de dimensiones globales que pone en funcionamiento conexiones entre las clases sociales de los países abarcados por él [2].

2. Una mirada indiscreta al presente

A partir de estos supuestos propongo, antes de hablar siquiera de alternativas, asomarnos a algunos de los grandes mitos que la hegemonía neoliberal ha logrado imponer al mundo. Sin atenerme a una secuencia histórica, ni a un orden definido de relevancia, pienso que tal vez la idea de la "terminación del orden bipolar" podría ser el primer mito que se presenta a nuestra mirada. El orden bipolar en realidad no ha desaparecido, sino que el sentido de los polos se nos muestra distinto, otro del que se nos había propuesto como prioritario. Cabría decir más bien que ha desaparecido la centralidad de la contradicción Este-Oeste, nomenclatura geográfica

[2] Esta cita de su libro *Gramsci, hegemony and international relations: an essay in method*, la he reproducido del libro de Luis Fernando Ayerbe, *Los EE. UU. y la América Latina. La construcción de la hegemonía*. Ediciones Premio Casa de las Américas, La Habana 2001,

que encubre una competición de potencias (pretendidamente de formaciones socioeconómicas), una confrontación de hegemonías (y no solamente la confrontación por la hegemonía). Ahora habría pasado al centro la contradicción Norte-Sur, para mantenernos denominándolas según la geografía. De modo que, de reconocer validez en esta apreciación, el orden bipolar no terminó, sino que mostró tener otro sentido.

No es este un recurso retórico: sugiere incluso la posibilidad de que haya pasado el tiempo de la competición de las potencias [3]; revela igualmente el hecho de que no hemos desembocado en un mundo multipolar (y me pregunto si en rigor podríamos hablar de unipolaridad, dado que la connotación de lo polar alude siempre a dos polos, lo que querría decir que "unipolar" es un sin sentido), sino en un mundo en el cual los polos están marcados por la riqueza y la pobreza, la confrontación más antigua en la historia.

Desde los años sesenta estudiosos latinoamericanos y europeos focalizaron desde diversos ángulos el primado de la contradicción Norte-Sur en un cuadro asimétrico del ordenamiento mundial. Desde entonces esta relación ha recibido designaciones muy diversas, según los rasgos que se destaquen: primer y tercer mundo, países industrializados y no industrializados, países desarrollados y subdesarrollados (o en desarrollo, desde una lectura complaciente), centro y periferia, países acreedores y países deudores.

El hecho es que el derrumbe del socialismo soviético ha venido a confirmar que el plano verdadero, estructural, del bipolarismo cobraba forma en una solución de continuidad de las relaciones de explotación —todavía no de ruptura— enmarcado por la distribución y el poder sobre las riquezas. Y que ahora nos ha tocado descubrirnos en medio del mundo del capital transnacional, de su poder omnímodo. Ya no más en el mundo de los grandes bloques en pugna.

Lo que tenemos ante nosotros no es un dato exclusivamente económico, sino también, de modo inseparable, un dato de poder, que toca a todos los niveles de las relaciones sociales, lo que ha llevado a algunos autores a calificarlo de crisis civilizatoria. Se le ha llamado a este tiempo que nos ha tocado vivir "civilización de la desigualdad", y también "medioevo tecnológico". Intento resumir en las notas que siguen los rasgos que considero distintivos y los mitos que han armado la hegemonía:

[3] Cito al respecto la opinión de Susan George: "Abrigamos serias dudas de que, en las próximas décadas, un sistema político-económico mundial alternativo pueda competir razonablemente con la economía de mercado global, ni en el terreno teórico ni en el práctico"; en *El informe Lugano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

1

La aparición de nuevos pactos de poder: la asociación entre el capital transnacionalizado y los Estados de los países capitalistas centrales en el ejercicio de la hegemonía, con la subalternación cómplice de las burguesías y los gobiernos de los países periféricos, cuyo compromiso de clase a escala global ha hecho desaparecer en la práctica la competitividad del interés nacional. Y ha generado nuevas normas de servilismo y corrupción en las democracias de la periferia.

Este sería, a mi juicio, el rasgo que diferencia en un sentido más general a la etapa de concentración capitalista y el orden en el cual vivimos hoy, de los que le precedieron. Me parece importante detenerme en un par de aclaraciones, por obvias que se les considere: la primera, es que no se da como ruptura, que el capital no se hace transnacional volviéndose antagónico con la geografía en que se origina. Las empresas transnacionales también tienen patria, y es archiconocida la concentración de las transnacionales en EE. UU., en un primer plano, seguida de los países más ricos de Europa y, finalmente de Japón.

Es precisamente esta asimetría en la localización del capital transnacional la que da cuenta de la concentración de poder económico y la dominación de EE. UU. en el sistema mundial. Digo "poder económico" con toda intención porque las diferencias económicas, incluso entre los centros capitalistas, no se limitan a diferencias de riquezas, de lo que arrojan las cifras del PIB, el PIB percápita, y otras estadísticas, sino que devienen al propio tiempo diferencias de poder.

La segunda aclaración, se refiere a lo que distingue al orden actual del que le precedió, centrado en las competencias entre los monopolios locales; la competencia monopólica transnacionalizada se presenta marcada por la capacidad de acción, la autonomía supranacional, la asunción de una alta cuota de control sobre los instrumentos internacionales, y la influencia que alcanzan sobre los intereses nacionales. Tal vez el mejor y más antiguo de los ejemplos que reflejan con claridad este pacto es la historia de la formación del sistema de competencia de las transnacionales petroleras, las legendarias "siete hermanas".

En resumen, que el ordenamiento actual se nos presenta caracterizado por el pacto de poder entre los Estados y el capital transnacionalizado.

2

La subordinación de la inversión productiva a la inversión especulativa en los circuitos de la reproducción del capital. La especulación prevalece ahora en la reproducción del capital y adquiere peso en la regulación de la inversión productiva: se pueden mover volúmenes apreciables de ganancias sin producir un alfiler. Es una deformación que se transfiere progre-

sivamente a todo el sistema. Las sumas que circulan a diario en los mercados de divisas representan unas 50 veces el valor de las transacciones de bienes y servicios no financieros en el mercado. En México el TLCAN ha llevado la inversión especulativa a las cuatro quintas partes de la inversión total y a estas proporciones llevaría seguramente el ALCA a toda América Latina.

El cambio en la composición de las inversiones se convierte en un nuevo factor de desestructuración de las economías de la periferia que la asociación de "libre comercio" con las grandes potencias parece que va a generar de manera invariable. Por tal motivo, hablaría de un segundo mito, el de la "incentivación de las inversiones", mito que pudiéramos considerar una variante neoliberal de otro más viejo y quizás más global, que es el mito del "derrame". O sea la desacreditada ilusión que pretende justificar el enriquecimiento sin límite de las minorías con la falacia de que esto produciría un "derrame" de bienestar sobre las clases subalternas (o las economías subalternas, en el plano del ordenamiento internacional).

3

El primado que adquieren las relaciones entre deudores y acreedores, dentro de la relación entre periferia y centro. Estas relaciones se han convertido en el lazo que arma de conjunto la viabilidad y la perpetuación de la economía subalterna dentro del esquema neoliberal. El tercero de los grandes mitos de la ideología neoliberal —e insisto en que los identificaré a medida que salgan a flote— sería el mito de los "países deudores", como si hablásemos de una condición natural. Pues en realidad los más ricos son los que más deben, tanto en términos financieros, como en sentido rigurosamente histórico.

La más elevada de las deudas (externa y externa, pública y privada) es la de EE. UU., seguida de las de las economías más dinámicas de los centros capitalistas. Pero la dependencia no es definible en términos de cifras de endeudamiento. En cuanto a la historia no existe contabilidad ni medios de reclamar el saqueo de cinco siglos, las deudas históricas sobre las cuales los centros capitalistas construyeron su acumulación originaria.

No obstante, lo que ahora importa para nuestra caracterización del significado de la deuda, no es definir quién debe más en realidad, sino verificar que el endeudamiento, a partir de los créditos de los setenta, se convirtió en el medio principal de sangramiento de las economías del Sur, y en el principal instrumento de poder, económico, político y social del Norte sobre la periferia. Y que a la larga no es un problema que se resuelva con períodos de gracia, y ni siquiera con condonaciones, sino que se requieren mecanismos que, además de limpiar las cuentas evite que los efectos del endeudamiento para las economías de la periferia, rebase la condición de una estricta obligación de pago.

4

La intensificación de las dinámicas de empobrecimiento y desigualdad. En la década de los noventa los ingresos del 1% más rico en América Latina pasó de 220 a 230 veces los ingresos del 1% más pobre. El año 2002 finalizó con 221 millones de pobres, 7 millones más que el 2001, medido por raseros fijados por el Banco Mundial (cuyas insuficiencias para revelar la verdadera situación de pobreza han sido demostradas), a pesar de los esfuerzos desplegados por mitigar la pobreza y algunos logros relativos obtenidos. Estas dinámicas no pueden ser revertidas a partir de la lógica del capital, que es la lógica de la ganancia. La incompatibilidad entre la eficiencia capitalista, basada en la ganancia, y la justicia social, que supone la incorporación sistemática del gasto no productivo, adquiere su máxima expresión en el esquema neoliberal.

Cobra un sentido especial el concepto de pobreza estructural, frente a una visión coyuntural de la pobreza, para explicar la reproducción sistémica del fenómeno en escala ampliada. También el concepto de marginalidad, que no es coextensivo con el de pobreza, pero que define un universo social estrechamente vinculado a la misma. Y el concepto de exclusión, usado para explicar la existencia de una franja de población considerada como prescindible por el sistema.

> No estamos entrando en otra era más de ricos y pobres, como en la Gran Depresión. El nuestro es un mundo de incluidos y excluidos [4].

La dicotomía tampoco se limita ya a los términos que expresan la situación de la población sino que aluden a las disparidades de las regiones geográficas.

No tiene nada de casual que desde el último cuarto del siglo XX el tema de la pobreza se haya convertido en una de las preocupaciones más acuciantes en los medios políticos, tanto como en los académicos, por el fracaso que una civilización tecnológica con las mayores capacidades productivas de la historia, suficientes para eliminar los problemas del hambre, la educación y la salud, se muestre impotente para ello, debido al modo en que la sociedad se encuentra ordenada.

---

[4] Susan George, *op. cit.*

5

La nueva división del trabajo. A la vieja "división del trabajo" entre centro y periferia (es decir, la que el centro impone a la periferia), centrada en la economía de plantación y la extracción de recursos minerales y materias primas, enmarcada por la marea de exportación de capitales desde finales del siglo XIX hasta el XX, se superpuso una nueva a partir de la década de los sesenta del siglo que concluyó. Basada ésta en las industrias de subcontratación o maquiladoras, en el turismo y en las remesas familiares procedentes de la emigración. Por razones obvias, voy a pasar por alto ahora una descripción más detallada, pero quiero insistir en dos rasgos generales: el primero, que no se trata de situaciones coyunturales sino que estos nuevos elementos son introducidos estructuralmente por las dinámicas propias del ordenamiento impuesto por el capital transnacionalizado. El segundo rasgo,es que los tres nuevos elementos son indicativos de la profundidad a que ha llegado la brecha entre países ricos y países pobres.

La profundización de la brecha entre Norte y Sur se refleja en la totalidad de esta configuración. En el caso de la maquiladora, a través del movimiento del capital hacia el mercado laboral más redituable, donde la elevada disponibilidad de fuerza de trabajo convierte a la superexplotación en una estrategia de subsistencia. El mercado turístico (que ha sido llamado por sus apologistas "la industria sin chimeneas") supone el aprovechamiento de los recursos naturales de los países del Sur como producto de exportación, ante la carencia de otros más lucrativos. Constituye a mi juicio una franja que pudiera ser mucho mejor aprovechada regulando la participación del capital transnacional y asegurando la presencia del sector estatal. Es un sector en el cual pienso que la experiencia cubana ha logrado aportes aprovechables en otros escenarios.

A medida que crecía la corriente migratoria de los países de la periferia a los centros capitalistas en busca de empleo en mejores condiciones se fue incrementando también el peso de las remesas familiares hacia los países de origen, y estas constituyen hoy en muchos países de América Latina la más importante fuente de ingreso en divisas. Esta situación de ningún modo es estática, pues es de sobra conocida la intensificación de las dinámicas migratorias que caracterizan la entrada en el presente siglo.

6

El debilitamiento del Estado-nación en los países periféricos (subrayo, en los periféricos) frente al capital transnacionalizado y frente a los organismos económicos internacionales. Me refiero a un circuito de procesos que incluye la pérdida de poder económico a través de las privatizaciones, del manejo irresponsable y abusivo de los recursos naturales, del abandono de la voluntad política de respuesta y resistencia, y de la pérdida consiguiente de soberanía funcional [5]. Aquí aparece un cuarto mito de la ideología neoliberal: el mito de la "desregulación". Supuestamente la supresión de regulaciones sobre la economía sería una condición de eficiencia, un *sine qua non* del buen funcionamiento del mercado.

Esto es totalmente falso, pues la economía de mercado no responde desde hace mucho a la "mano invisible" que proclamaba Adam Smith. Hoy lo que prevalece no es, de ningún modo, el mercado libre, sino un mercado bien diferenciado y administrado. ¿Cómo competir desde las agriculturas periféricas en el mercado con las agriculturas de los países ricos, si el agricultor medio en Europa recibe 16.000 dólares de subsidio anual, y el norteamericano 20,000 [6]? ¿Cómo hablar del predominio del mercado global cuando éste representa entre el 15% y el 20% de las transacciones mercantiles, en tanto que el 80% o el 85% restante, es decir, el grueso del comercio mundial, tiene lugar entre las transnacionales. En realidad el mercado se mueve hoy a partir de los conductos de una planificación centralizada desde los centros del capital y no por la acción de la ley de la oferta y la demanda. Como dice José María Tortosa, "las grandes empresas detestan el mercado" [7].

En definitiva el único objeto de desregulación es la capacidad de los Estados periféricos de responder a los intereses de sus pueblos, crecientemente sumidos en condiciones de pobreza.

7

El poder irrestricto de la especulación ha otorgado un carácter estructural a los circuitos financieros negros. Circuitos cuya naturaleza es distinta en esencia de las gruesas franjas de economía informal generadas por la exclusión, que se han convertido en el espacio de supervivencia para la población empobrecida. Hablamos ahora de corrupción, y no de cualquier tipo de corrupción. Recuerdo siempre, de mis tiempos de estudiante, a un profesor de una asignatura de Seguros, quien decía que existían sólo tres maneras de llegar a rico: la primera era nacer rico y heredar, la segunda era casarse rico, y la tercera consistía siempre en quitarle el dinero a otro. No pretendo convertir la anécdota en una cita de autoridad, pero no podemos omitir la falta de escrúpulos que entraña la naturaleza

[5] Utilizo el concepto de soberanía funcional en el sentido que le dio el Informe de la Comisión Sur, que presidió Julius Nyerere a finales de los setenta, y que hoy parece olvidado.

[6] Tomado de Alberto Acosta, en conferencia impartida en la Universidad de Cuenca, Ecuador, en noviembre de2002.

[7] Esta afirmación tan ilustrativa la tomo de una conferencia que le escuché en la Universidad de Cuenca, Ecuador, en noviembre de 2002.

misma de la competencia capitalista: la corrupción legitimada.

Un quinto mito que creo que se conforma, es el de confundir las maneras en las que buscan la subsistencia extensas franjas de la población que nacen y mueren sin conseguir en su vida un empleo remunerado estable (los excluidos de que ya hablamos), con el lucro del tráfico de narcóticos, de armas, de personas, y de influencias, y aun con el saqueo del erario público. Abigarrado todo bajo el concepto de "economía informal". Es un mito para el cual confieso que no he encontrado aún un nombre bien diferenciado, pero no por ello menos real que los otros.

Ahora no nos referimos por supuesto a la informalidad de la obtención de la subsistencia, sino a las modalidades de la corrupción vinculadas a los circuitos transnacionales de la acumulación de capital. Más allá de los llamados "paraísos fiscales" existen ya extensas regiones fuera de la jurisdicción de cualquier Estado. No se excluye que algunos países muy endeudados ingresan sumas más cuantiosas procedentes de la droga, el comercio de armas y del contrabando humano, que de las fuentes de la economía formal. Los Estados, caso siempre los pequeños, pero incluso los grandes, carecen frecuentemente de recursos suficientes para hacer frente al cartel, que también introduce la corrupción en sus dispositivos de control policial.

El peso específico de este mercado a nivel global hace difícil distinguir en las altas finanzas al dinero sucio del limpio. El lavado de dinero consta de tres etapas: la "colocación" de los ingresos ilegales en un contexto legítimo, que no requiera revelar el origen de los fondos; la "estratificación", que consiste en movilizar los activos en una serie de transacciones para ocultar su localización; la "integración", que supone la eliminación de cualquier indicio de origen ilegal a través de la disolución de los fondos en la economía convencional. La introducción de los espacios virtuales, frente a los territoriales, aporta rapidez y anonimato a los mercados de capitales de todo tipo, y en consecuencia al lavado [8].

En tanto, en las relaciones intergubernamentales, los temas de la "lucha contra las drogas", la "lucha contra el terrorismo", y otros, en lugar de contribuir a soluciones efectivas devienen indicadores de mecanismos de fuerza, de aplicación del poder con otros fines. Así se pone de manifiesto en el Plan Colombia, en la ley norteamericana llamada "de ajuste cubano", y se mezcla con la concepción de la guerra que vemos aparecer en la invasión primero de Afganistán, y ahora de Irak.

Aquí tendría que incluir un sexto mito, el más reciente de todos, que llamaríamos después del 11 de septiembre de 2001 "el mito de las cruzadas". Con antecedentes condicionantes, como el más que cincuentenario mito del "mundo libre" frente al mundo comunista, que saturó el discurso norteamericano y europeo de posguerra. Mito que tuvo un éxito apreciable en ocultar al Occidente que vivía en un mundo que no era libre.

8

Aparece, en este contexto, *una nueva concepción de la guerra* manejada por el vencedor, que está determinado de antemano por la superioridad logística y económica, y que va delineando las reglas de entrada y de salida en el conflicto bélico, sin tomar en cuenta para nada la situación y el criterio del vencido, que por supuesto también ha sido definido de antemano. La guerra vuelve a ser, sin duda, la válvula de escape de tensiones económicas y el medio de afirmar intereses de dominación (como es el caso de las reservas petroleras), y fortalecer zonas de influencia (como el control geopolítico del Medio Oriente).

Es difícil pensar ya, con la asimetría existente, en una tercera guerra mundial con el perfil de las dos anteriores, libradas a partir de bloques de fuerzas en contienda. Ahora parecería que cada día nos adentramos en el mapa de una guerra contra la humanidad, contra los que cada vez más se resisten a aceptar, en parte o en todo, los esquemas hegemónicos del imperio. Una guerra en la cual quienes combaten a favor del poder del capital no tienen porqué entender su verdadera naturaleza, sino todo lo contrario: necesitan sentirse los portadores de una cruzada purificadora[9]. Aquí radica en esencia el sentido del "mito de las cruzadas" al cual me referí líneas atrás.

¿Cómo movilizar sin este mito para las aventuras de invasión? De ahí que la confianza en la superioridad logística se haya hecho tan relevante. De ahí también que el efecto disuasorio de las bajas al invasor, producidas con frecuencia por métodos irregulares ante la imposibilidad de hacerlo de otro modo, adquieran un decisivo significado de disuasión.

9

La revolución tecnológica del siglo XX, que debió servir para escolarizar y educar al hombre nuevo, *ha devenido una estructura* de mantenimiento de la inercia, de adocenamiento, *de creación y difusión de los mitos, y* el auspiciador principal de la insensibilidad dentro

[8] Véase Víctor Ego Ducrot, *El color del dinero: las rutas financieras del poder*. Editorial Norma, Buenos Aires, 1999.

[9] Solamente unas semanas después de esta presentación se desencadenó el proceso de la invasión a Irak, que además de dar lugar a un movimiento de protesta sin precedentes, ha motivado una significativa reacción en la intelectualidad de izquierda en todo el mundo.

del totalitarismo del mercado. La insensibilidad muestra una ruta de crecimiento que incide en la deshumanización de la sociedad. La imagen del niño que muere de inanición ha perdido impacto en el habitante del primer mundo. La tragedia de la población del África subsahariana, camino paso a paso al destino ser diezmada por el SIDA, se escapa a la sensibilidad de las mayorías en las poblaciones del Norte.

No creo que haya sido la solidaridad humana lo que motivó la receptividad entusiasta ante el discurso presidencial de la cruzada antiterrorista posterior al 11 de septiembre de 2001, sino el pánico, la inseguridad y la desconfianza. El interés no parece estar en la pregunta ¿cómo fue posible que sucediera?, sino otras preguntas, como: ¿qué hacer para evitar que vuelva a pasar?, ¿cómo evitar que me pase a mí? En esta coyuntura lo que preocupa al implicado no se vincula a los que perecieron, tanto como al riesgo real de estar en la nómina de los próximos. En tanto, las cruzadas no hacen más que engrosar las nóminas de los próximos.

La intolerancia genera intolerancia; esa es una verdad universal, en ningún caso para bien, siempre para mal.

10

El mundo no se ha hecho realmente más democrático. Las 15 transiciones políticas de dictaduras militares a regímenes formalmente democráticos, que tuvieron lugar en el último cuarto del siglo XX en América Latina, arrojaron resultados tan impopulares que han provocado un efecto de desilusión traducido, entre otras cosas, en abstencionismo electoral, en la opción por candidatos no vinculados a partidos políticos tradicionales, en el rechazo al sistema pluripartidista corroído en todas partes por el clientelismo.

El sistema político, concebido según los patrones del presidencialismo norteamericano, ha mostrado —como en los propios EE. UU.— la involución hacia una verdadera subasta de cargos, en la cual las posibilidades de elección se vinculan, sin recato de tipo alguno, a los recursos de que disponen los candidatos para costearse la campaña.

El incremento de la incidencia en casos de corrupción y enriquecimiento de los mandatarios, ahora electos en las urnas, se ha sumado a la tradicional desatención de los intereses de la población. Estamos ante el séptimo de los mitos de la ideología neoliberal, el mito de la "transición democrática", sobre el cual habría ya mucha tela por donde cortar. No es mi intención pasar por alto lo positivo que reporta este cambio en el continente, pero el saldo en esa cuenta esta muy lejos de ser satisfactorio.

3. Para un criterio de alternativas

Expuestas estas consideraciones con cierta pretensión de diagnóstico la pregunta a la que quiero acudir ahora es: ¿Existe alternativa para el orden neoliberal impuesto por el capital transnacionalizado?

El octavo mito que voy a citar, tal vez el primero de la ideología neoliberal visto cronológicamente, al transitar la propuesta de Hayek del plano teórico a la aplicación práctica a principios de los ochenta, fue el que quedó enunciado por Margaret Thatcher en aquella frase que sigue recorriendo el mundo: "There is no alternative (No hay alternativa)", y que de tanto repetirse se convirtió en la sigla TINA. Hacer creer simplemente que no había otra salida que la aplicación de la fórmula neoliberal, tan desacreditada en el debate de las décadas precedentes.

Sin embargo, y también en la práctica, las crisis bursátiles de los años noventa llevaron a replantear la limitación, desde 1997, de la fórmula de la privatización como pivote estructural del neoliberalismo. En su discurso de despedida al abandonar la presidencia del Fondo Monetario Internacional Michel Camdesus reconoció "Nos hemos equivocado" al evaluar los resultados de la aplicación del modelo neoliberal. Hoy empezamos a observar incluso desprivatizaciones en diversos sectores: aeropuertos, ferrocarriles, distribución de aguas. Han aparecido doctrinas reformadoras de derecha para el sistema, como las de George Soros y la "tercera vía" de Anthony Giddens. No estamos ya en el auge de la alternativa de Thatcher y Reagan, sino en el inicio de su declive. Estamos ante la necesidad de buscar alternativas que ella deslegitimó desde los ochenta.

Desde una proyección de izquierda se ha producido un movimiento de articulación más orgánico de la protesta social, con numerosas organizaciones, variadas, de distinto alcance y tonalidades políticas, que comenzaron por manifestarse espontáneamente en oposición al Foro de Davos y a otros cónclaves del imperio a finales de los noventa, y que han hallado expresión integral en las reuniones del Foro Social Mundial de Porto Alegre desde el año 2001. Salen a flote iniciativas puntuales aceptables para vastos sectores de la periferia, como la propuesta de aplicación internacional de un impuesto sobre las transacciones financieras en beneficio del desarrollo de los países periféricos (inspirado en la conocida "Tobin tax") [10], las propuestas de condonación —incluso progresiva— de la deuda a los países de economías más retrasadas, la de levantar y dar apoyo a posturas de

[10] La sigla ATTAC designa a un importante movimiento con este propósito, impulsado desde Le Monde Diplomatique, que celebró su primera reunión internacional en París en 1999, y que se ha extendido rapidamente por América Latina, y constituye una de las fuerzas activas en Porto Alegre.

oposición a cualquier tipo de medida que genere pobreza, o también el condicionamiento de que la libre circulación de personas anteceda a la libre circulación de mercancías que se proclama en ALCA [11]. Ha vuelto al primer plano de la agenda el tema del fortalecimiento de las fórmulas de integración regional, como el MERCOSUR, el Pacto Andino, y el CARICOM.

Otro signo relevante de reacción popular y de posibilidades de cambio lo encontramos en las muestras de recuperación de la capacidad de hacer uso del dispositivo electoral en función de los intereses de las mayorías. Frente a la tendencia al abstencionismo se ha comenzado a notar la opción de las urnas para llevar a la conducción del Estado en Venezuela y Brasil a las figuras que las mayorías decidieron que pueden responder a sus intereses, y se impidió en Ecuador y en Argentina que el poder quedara en manos de los representantes confesos de la oligarquía. En Bolivia la presión de las masas forzó la renuncia de una presidencia a punto de tomar decisiones que afectaban hondamente los intereses nacionales.

Parecería paradójico que tengamos que contar todavía como excepción las situaciones del Tercer Mundo, en las cuales el sistema democrático —el sistema armado sobre el esquema liberal, quiero decir— ha comenzado a funcionar para lo que se supone que había sido creado: para que la voluntad de las mayorías decida quiénes y cómo las deben gobernar. Sin caer en espejismos, hoy se puede constatar el déficit de equilibrio del sistema político impuesto. Y con ello los signos de crisis de un noveno mito de la ideología neoliberal: el mito del "fin de la historia".

1

El concepto de "alternativa" referido al sistema neoliberal nos plantea, de entrada, algunos dilemas semánticos. El primero, es el que se vincula a la pregunta "¿Alternativa de quien?" ¿Para quién? ¿En interés de quién? Ante los efectos de agotamiento modélico (la situación de Argentina se convirtió en la expresión más clara de ese agotamiento), los centros de capital van a tratar de volver a decirnos, en torno a sus propuestas, que "no hay alternativa". Vuelve hoy a cobrar sentido el dilema entre las propuestas de izquierda y las propuestas de derecha. Recordemos que el TINA de Margaret Thatcher tomó a la izquierda de principios de los ochenta por sorpresa, sin alternativas propias que levantar como horizonte de lucha.

El discurso de la izquierda envejeció —ya había envejecido— tratando de defender a ultranza un paradigma en crisis. Ahora la izquierda tiene que recomponerse, se recompone, el paradigma tiene que ser recreado, y las alternativas tienen que buscarse en las coyunturas, es decir, para situaciones concretas. Los lastres del siglo XX hacen más difícil que en el pasado retomar el concepto de socialismo para designar lo que querríamos dibujar como un paradigma poscapitalista, pero no ha aparecido otro que lo supere para designar por contraposición un horizonte genérico. Además, estigmatizarlo a partir de los fracasos puede ser tan nocivo como han sido otros estigmas e incluso más que otros.

2

El segundo dilema sería, entonces, el que tiene que ver con la pregunta "¿Desde dónde nos planteamos la alternativa?" Aquí "dónde" es una referencia sistémica mas que física. No es lo mismo planteárnosla desde los centros que desde la periferia (y, atención, no es que no sea importante el problema planteado también desde los centros y no sólo desde la periferia), ni es lo mismo verlo desde América Latina que desde África, ni desde Brasil que desde Honduras. Ni desde Cuba que desde el resto de los países de la región. Quiero decir, con las palabras de Julio de Santa Ana, que

> ...la alternativa no está en un sistema que homogenice, sino en el que logre equidad y justicia social desde las diferencias [12].

Las diferencias hacen la especificidad y hacen el debate y la situación de cada país un universo en sí misma. Es indispensable tomar en cuenta cómo cobran diferentes expresiones las políticas de ajuste, la desregulación, la privatización, la liberalización del comercio, la reducción del perfil del Estado-nación, y el proceso de endeudamiento externo. Sin olvidar al propio tiempo que eso que llamamos, tal vez con una vaguedad intencionada, "la alternativa", no puede quedar reducida a lo local: no es posible entrar ahora en detalles, pero quiero subrayar el criterio de que la alternativa al capitalismo transnacional, a la globalización neoliberal, tiene por definición que adoptar tambien una dimensión global.

3

Un tercer dilema que me planteo, sin siquiera salir del plano de la generalidad, sería "¿Dónde buscar la alternativa?" Sólo para responder rápidamente: en el futuro. Los hijos de la hispanidad hemos sido dados a engañarnos por la supuesta sabiduría de los

[11] El economista ecuatoriano ha defendido sistemáticamente esta idea en sus trabajos sobre el libre comercio.

[12] Citado de una intervanción de Julio de Santa Ana en el encuentro de pensadores convocado por CLAI en noviembre del 2002.

refranes, usualmente cargados de conservadurismo, y es falso, entre muchas otras cosas que "cualquier tiempo pasado fue mejor". Cualquier tiempo mejor tiene que ser futuro. Cualquier poscapitalismo mejor tiene que ser futuro. Una verdad elemental, a pesar de que se le pasa muchas veces por alto, es que los proyectos alternativos están delante, por definición, y no hay por qué buscarlos detrás, al margen de cual sea la orientación que informe la búsqueda.

En otros términos, que el neoliberalismo no va a ser superado a partir del socialismo implantado según el modelo adaptado de la experiencia rusa del siglo XX. Ya sabemos que eso no funcionó. Incluso la idea de una alternativa desde Cuba tiene el doble reto de serlo a la vez frente al modelo neoliberal dependiente dominante y al modelo socialista frustrado del siglo XX. Tampoco funciona la transpolación de otros modelos por exitosos que nos luzcan. Lo cual no significa hacer tábula rasa de los logros, a veces inmensos, que desde esos modelos se llegó a alcanzar. Incluso una lectura más madura de la perestroika, del proyecto que nunca se realizó, sería importante hoy, para dilucidar qué había de premonitorio en aquella mirada crítica, y de válido en sus diseños.

Todo esto es imprescindible, a mi juicio, si queremos orientarnos hacia un socialismo viable, que no tiene modelo preciso de referencia. Enfrentaríamos aquí el décimo mito de la ideología neoliberal, el de "la inviabilidad del socialismo", contra el cual se alzan hasta ahora con éxito económico los experimentos chino y vietnamita, de alguna manera el más enigmático (por hermético) proyecto norcoreano; y el cubano, más caracterizable por sus méritos sociales, pero sometido a una vulnerabilidad material muy difícil de remontar. Todos ellos con vínculos históricos, diferenciados en lo particular, con el sistema soviético, y sin ser arrastrados por la desintegración de aquel.

4

Un cuarto dilema se relacionaría con el problema de la intoxicación neoliberal. ¿Cómo contrarrestarla o neutralizarla? Tal vez se le puede definir como el dilema de la batalla de ideas. Acepto el concepto si lo referimos a algo que exige muchas cosas: primero, el discernimiento de cuál es el verdadero campo de esta batalla; segundo, la identificación del oponente; tercero, reconocer con precisión las ideas a defender y las ideas a combatir; y cuarto, defender y combatir con eficacia real. Lo que debiera suponer siempre una nueva construcción, y la capacidad de enriquecernos también de aquello que combatimos. La de construcción creativa, que creo necesaria para llegar a propuestas viables.

Es una empresa muy compleja la de superar el "sentido común" instrumentalizado desde el neoliberalismo o desde cualquier otra perspectiva. No debemos olvidar que TINA no denota solamente una lectura política conservadora. Significa sobre todo la consigna de un programa cultural. De lo que el sistema de poder transnacional necesita hacer creer al mundo, para rescatar del deterioro a la lógica de la ganancia y volver a sacralizarla como un *fatum*. El neoliberalismo no sólo es también un problema cultural, sino que su mayor éxito —el único terreno en el cual no exhibe todavía las fisuras del fracaso— es precisamente el cultural.

Se hace evidente —pienso yo— que se impone como esencial a estas generaciones de hoy la misión del desmontaje efectivo de los mitos de la ideología neoliberal. La verdadera revolución cultural.

5

Un quinto y último dilema que quiero dejar planteado, que atraviesa toda mi exposición y que resume de un modo u otro a todos los anteriores, es el dilema del poder. Comenzamos por reconocer la imposibilidad de hablar de neoliberalismo sin hablar de capital transnacional, ni de globalización sin hablar de hegemonía. Para terminar ahora afirmando que no se puede hablar de alternativa sin hablar también de poder.

Lo incluyo como dilema porque la concentración del poder del capital en el ordenamiento actual y la rotunda perdida de soberanía del Estado periférico nos ha llevado a lo que tal vez sea el undécimo mito. El mito de la "transferencia de poder", que cobra manifestaciones muy diversas. Pero que encuentra un denominador común en las ideas de los objetivos limitados del Estado central, de la prioridad del escenario comunitario, de los movimientos sociales sin proyección política explícita, de la introducción de la democracia participativa desde la base, y muchas otras afines.

Aclaro que pienso, ante todo, que todas estas ideas son, más que legítimas, esenciales. Pero aclaro también que no las puedo entender soslayando el significado del poder sino como otro modo de procurarlo más acorde a la complejidad del espectro político y a la orientación socialista, en la cual se hace indispensable la construcción de una democracia distinta. La historia ha demostrado que el capitalismo puede reproducirse sin democracia, pero el socialismo no. Y pienso que es algo también afín a la previsión gramsciana en torno al destino de la sociedad civil en una sociedad socialista.

Quiero finalizar esta presentación acudiendo de nuevo a Tortosa [13], que sintetiza un planteo del horizonte actual a partir de la confrontación de tres grandes opciones o tendencias:

---

[13] En la conferencia que cité anteriormente.

1) el retorno de un keynesianismo mundializado, que estaría en el centro de un esfuerzo de socialdemocratización progresiva;

2) la idea de la revolución mundial como único camino posible, hacia la cual nos iría conduciendo progresivamente la maduración y radicalización de los movimientos sociales de resistencia;

3) la continuidad natural del modelo neoliberal de relaciones, cuyo curso podemos percibir en el ALCA como próximo escalón.

Es evidente que la creación de la Organización Mundial del Comercio, en 1995, con facultades compulsivas sobre los Estados miembros, es un instrumento clave para quienes aspiren a eternizar la globalización de la dictadura del mercado. Y que la ocupación de Irak proveerá a EE. UU. y las transnacionales petroleras con un poder suficiente para poner en crisis a la OPEP en el control de la mercancía más decisiva en el comercio mundial. Quiero decir que la marcha de los acontecimientos nos ancla más en la tercera de las variantes de este esquema.

Personalmente me inclino más a mirar el horizonte desde una clasificación dual de las opciones: el curso natural de la lógica del poder transnacionalizado, que conduce al ALCA y desde el ALCA sabe Dios a qué monstruosidad estructural, o buscar los modos de cortar ese curso natural, en lo cual las variantes keynesianas y las más radicales no tienen por qué ser excluyentes en perspectiva, siempre con la prevención de que las segundas por si solas serían inviables y las primeras por si solas serán insuficientes. Con lo cual quiero decir que la alternativa se orienta en la dirección de un proyecto contrahegemónico al poder del capital.

Lo que acabo de exponer resume una reflexión que he venido desarrollando a lo largo de los últimos años, y que es tributaria de muchas ideas incorporadas en el camino, que no se limitan a las que aparecen acreditadas en citas puntuales. En todo caso, quiero reconocer que me siento deudor de numerosos colegas que han extendido su mirada lúcida y comprometida hacia el presente y hacia el futuro de nuestras sociedades.

Bibliografía

Jorge Luis Acanda, *Hegemonía y sociedad civil*. Centro Juan Marinello, La Habana, 2002.

ALCA: imperialismo neoliberal (varios), *Paradigmas y utopías*, No. 3, octubre-noviembre 2001, México, D. F.

Luis Fernando Ayerbe, *Los EE. UU. y la América Latina: la construcción de la hegemonía*. Casa de las Américas, La Habana, 2001.

Atilio A. Borón, *Tras el Buho de Minerva. Mercado contra la democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

Atilio A. Borón, *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. CLACSO, Buenos Aires, 2002.

Ha-joon Chang, *Kicking Away the Ladder: Development Strategy in Historical Perspective*. Anthem Press, Londres, 2002.

Víctor Ego Ducrot, *El color del dinero: las rutas financieras del poder*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 1999.

Ana María Ezcurra, *¿Qué es el neoliberalismo? Evolución y límites de un modelo excluyente*. Lugar Editorial, Buenos Aires, 1998.

Susan George, *Informe Lugano*. Ciencias Sociales —Icaria. La Habana, 2002.

François Houtart, *Tiranía del mercado y sus alternativas*. Editorial Popular, Madrid, 2001.

François Houtart, *Mercado e religiao*. Cortez Editora, Rio de Janeiro, 2003.

François Houtart, y François Polet, *El otro Davos*. Editorial Popular, Madrid, 2001.

Fernando Martínez, *El corrimiento hacia el rojo*. Letras Cubanas, La Habana, 2001.

Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*. El País-Aguilar, Madrid, 1993.

Manuel Monereo y Pedro Chaves (coordinadores), *Diversidad y desigualdad: las razones del socialismo*. El Viejo Topo, Madrid, 2000.

Manuel Monereo y Miguel Riera (editores), *Porto Alegre. Otro mundo es posible*. El Viejo Topo, Madrid, 2001.

Rodrigo Quesada, *Globalización y deshumanización. Dos caras del capitalismo avanzado*. EUNA, San José, 1998.

Le pouvoir des transnationales (varios), *Alternatives Sud*. Vol. 1, CETRI-L'Harmattan, Paris, 2002.

Raisons et déraisons de la dette (varios), *Alternatives Sud*. Vol. IX, No. 2-3, CETRI-L'Harmattan, Paris, 2002.

George Soros, *La crisis del capitalismo global. La sociedad abierta en peligro*. Temas de Debate, Madrid, 1999.

Jung Mo Sung, *Desejo, mercado e religiao*. Editora Vozes, Petropolis, 1998.

Eric Toussaint, *La bolsa o la vida. Las finanzas contra los pueblos*. CADTM, Bruselas, 2002. •

La Habana, 25 de diciembre de 2003

ESPACIO CULTURAL E INTELECTUAL LATINOAMERICANO EN EL CONO SUR: REDES Y CONEXIONES *

Yamandú Acosta **

1. El redimensionamiento del espacio de la modernidad a la posmodernidad

En la tradición filosófica moderna, desde las revolucionarias observaciones teóricas de Kant, tanto el espacio como el tiempo, han quedado referidos a la subjetividad humana.

En el caso específico de Kant, se trató de una trascendentalización de dicha subjetividad, en la figura abstracta, empíricamente inexistente e históricamente irrealizable del sujeto trascendental. Espacio y tiempo, resultaban así intuiciones puras, *a prioris* del sujeto trascendental abstracto universal, que hacían posible a cualquier sujeto empírico concreto singular, en que aquél de alguna manera se hacía presente, tener representaciones empíricas espacio-temporalmente ordenadas y por lo tanto comprensibles por cualquier otro representante de esta condición postulada como universal. La posibilidad de la representación y, con ella la del conocimiento y de la acción racionalmente fundada, por tener como referente un sujeto trascendental, que lejos de ser el fundamento ontológico de los sujetos empíricos, era el producto de la trascendentalización gnoseológica de los mismos, en función del carácter abstracto del planteamiento, pretendía no excluir a nadie. No obstante el innegable esfuerzo de Kant en la construcción de una perspectiva auténticamente universal, tal vez de hecho se trascendentalizaba un sujeto empírico determinado, el individuo de la sociedad burguesa europea con sus valores de fundamentación última, promoviendo un universalismo abstracto de la mano de una trascendentalización eventualmente ilegítima. Con la puesta en cuestión del sujeto universal efectivamente tal, se pone en crisis la pretensión de un correspondiente espacio-tiempo universal.

Alguna de las lecturas de Hegel, especialmente en referencia a su filosofía de la historia universal, permiten visualizar la afirmación particularista eurocéntrica que se realiza detrás de su pretensión universalista. En lo que a este lugar del mundo se refiere, nuestra actual América Latina, Hegel la considera como naturaleza sin espíritu (para nuestro tema, diríamos *espacio* sin *inteligencia*), mero espacio físico carente de espiritualidad, cuyo destino manifiesto parece ser beneficiarse como receptor del espíritu, que con su *razón* viene de Europa, ganando un sentido del que naturalmente carecía, al ingresar en "la historia universal". En esta lectura se hace visible la intención legitimatoria de la expansión imperial de la burguesía europea sobre el resto del mundo y sobre el Nuevo Mundo en particular y, por lo tanto de la transformación de este *espacio*, no desde orientaciones de su propia *inteligencia* que aparece negada

* Texto corregido de la ponencia presentada en el Panel "Espacio cultural e intelectual en el Cono Sur: conexiones, islas y redes", en el marco del VII Seminario Argentino Chileno y I Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales, organizado por el Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 18-20 de marzo de 2004.

** Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.

por la afirmación de su vacuidad espiritual, sino de las proporcionadas por *la razón* occidental, que se pretende a la sazón, *la razón universal*. El "país del porvenir", expresión con la que Hegel se refiere a América [1], según sus consideraciones "no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida", por lo tanto, más allá de la visión histórica limitada "a lo que ha sido y a lo que es", la visión filosófica referida a lo "que es y es eterno: la razón", permite inferir que ese "país del porvenir" que es el de nuestro presente no puede dejar de seguir siendo "eco del viejo mundo" desde donde se irradia la eterna "razón": *espacio* carente de autonomía, *tiempo* negado por lo "que es y es eterno" y por lo tanto un espacio con un futuro que no puede ser propiamente tal. La perspectiva de *la razón* así entendida, inhabilita la perspectiva de un espacio-tiempo otro, que Hegel mismo plantea como imperativo para el Nuevo Mundo, cuando expresa: "América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal".

Marx y Engels, en su célebre *Manifiesto* de 1848, expresan sin contradicción ni ambigüedad, continuidad y ruptura con la filosofía de la historia hegeliana. En lo atinente al espacio, celebran la construcción de un único espacio planetario, por la expansión de la racionalidad universalizante de la burguesía europea, que ha cambiado de condición: ha dejado de ser el *espíritu*, para ser el *mercado mundial*, cuyos principios de funcionamiento (propiedad privada, competencia, contratos) suponen el desplazamiento del *espíritu absoluto* que había alcanzado un presente de reconciliación, por el *espíritu del capitalismo* que al absolutizarse, profundiza un presente de radical contradicción, desplazando la reconciliación para un futuro-otro, alternativo, para la realización del cual, la mediación estará dada por la revolución.

La mediación revolucionaria, supondría por la construcción de nuevas relaciones de producción sin explotación, la apertura de la historia y por lo tanto la clausura de la prehistoria. Clausurar un espacio-tiempo asignado por la universalización de la explotación como eje medular de las relaciones de dominación, para abrir un espacio-tiempo colmado de promesas de emancipación. Si el espacio-tiempo que avanzaba hacia sus límites había reconocido el protagonismo de la burguesía y, por lo tanto se trataba de una construcción eurocéntrica universalizante, la planetarización de las contradicciones de clase por la creación y expansión del mercado mundial, permitían suponer que la construcción del nuevo espacio-tiempo alternativo con el protagonismo de los proletarios del mundo unidos, podría implicar una superación del eurocentrismo. No obstante, ese espacio-tiempo alternativo sería de todas maneras el producto no-intencional de las contradicciones de la sociedad burguesa y, en caso de cuajar la nueva formación social por la efectiva transformación de las relaciones de producción, permanecería siempre sometida a la amenaza del desarrollo eventualmente incontrolable de las fuerzas productivas. En alguna lectura, las leyes de la historia de la perspectiva marxista, hacen el relevo de la eterna razón de la perspectiva hegeliana.

El siglo XX fue testigo de una aceleración del desarrollo de las fuerzas productivas que motivó una transformación revolucionaria de las relaciones de producción, tanto a nivel del espacio mundial como de diversos espacios nacionales, regionales y locales. Esa transformación marcó un cambio de época que adelantó en el calendario el inicio del siglo XXI, acortando sensiblemente el siglo XX [2]. Pero el cambio no implicó la superación de la razón de mercado, sino su profundización, extensión y totalización. Lejos de superarse la explotación, ésta se profundizó al sobre determinarse por la creciente exclusión, no solamente de sectores sociales dentro de las distintas sociedades, sino de sociedades enteras a nivel planetario.

La globalización, producto de la totalización de la racionalidad mercantil, sobredeterminada por la lógica de la guerra, que a nivel planetario ha venido a ocupar el lugar de la política y el derecho, en las relaciones internacionales, —la guerra que busca legitimarse como la política por otros medios—, nos coloca en un espacio planetario globalizado en el cual heracliteanamente, ha pasado a ser la madre y reina de todas las cosas: racionalidad mercantil o guerra de los negocios y guerra de exterminio para los que no aceptan la racionalidad mercantil o sus adecuaciones a los intereses de los poderes trasnacionales. La globalización en curso, presenta pues una fuerte tendencia anti-universalista y anti-emancipatoria. La racionalidad dominante que la orienta, produce un espacio-tiempo cerrado (no hay afuera y no hay futuro-otro) que encierra espacio-tiempos radicalmente heterogéneos, crecientemente distanciados y contrapuestos, en cada una de las sociedades singularmente consideradas, como en la sociedad planetaria considerada en su conjunto.

El desafío es abrir el espacio-tiempo y construir orientaciones plausibles, que supongan emancipación y universalidad con el respeto de la diversidad.

---

[1] Termina Hegel su referencia sobre *El Nuevo Mundo*, con las siguientes célebres consideraciones: "Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo "Cette vieille Europe m'ennuie". América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que eco del viejo mundo y reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta". G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Universidad, Madrid, 1980, pág. 177.

[2] Hobsbawm formula la tesis del siglo XX "corto". Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*. Crítica, Buenos Aires, 1998.

2. Espacio e inteligencia

Si las reflexiones que anteceden son en alguna medida correctas, podría sostenerse que *el imperio de la razón sobre* el *espacio* que habitamos, que consagran la modernidad y la posmodernidad en la globalización en curso, es en lo fundamental *la razón del imperio sobre* este *espacio*. El imperio de la razón en tanto razón del imperio, parece determinar entonces, que *este espacio* no sea plenamente *nuestro espacio*.

La perspectiva que desde América Latina ha acompañado críticamente a la modernidad, apuntando a la construcción de un espacio autónomo, es la de la *inteligencia*. Entre nosotros, Arturo Ardao ha insistido en el protagonismo de la *inteligencia*, en el conjunto de su extensa obra, que configura sin contradicción una filosofía de la inteligencia y una inteligencia de la filosofía [3].

En particular, en su libro *Espacio e inteligencia* [4], Ardao elabora tanto las relaciones de la *inteligencia* con la *razón*, mostrando como las orientaciones de la primera configuran, no una negación, sino una rectificación de la segunda; así como las del *espacio* con la *inteligencia*, haciendo ver el carácter intrínseco de las mismas en términos de una implicación recíproca que hace a la *autenticidad* [5] de ambas.

No obstante, Ardao elabora la relación entre espacio e inteligencia en el marco de discusiones que discurren en un plano muy específico de filosofía antropológica nos permitimos extraer algunas de sus reflexiones para el asunto que aquí nos ocupa, asumiendo la responsabilidad de los riesgos de la inconmensurabilidad. En referencia a la noción de "espacio vivencial" ligada a Bollnow, Minkowski y Bachelard entre otros, señala Ardao:

> En su pliegue más íntimo, ese espacio vivencial es lo que se denomina, según se ha traducido, "el espacio que se tiene".

Acaso, por su verdadero sentido, fuera mejor decir "el espacio que se ha". De él resulta para el hombre el "hacerse-uno" con el espacio. Debió, sin embargo, hablarse resueltamente del "espacio que se es", y por lo tanto, del "ser uno" con el espacio" [6]. Agrega enseguida a partir de consideraciones de Francisco Romero sobre el tiempo, pero para referirse al *espacio*:

> Tradicional dominio privilegiado de la estricta *razón* —formalista y estaticista, externalizadora y cuantificadora— se revela cada vez más a la *inteligencia*—tan intuitiva como lógica— en la intimidad misma del ser, de nuestro ser [7].

Complementando el discernimiento de la *razón* y la *inteligencia*, en lo que hace a su identificación como a sus relaciones, escribe Ardao más adelante:

> Una cosa es *la razón*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra *la inteligencia*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto inteligente*, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce. Sirviéndose de las visiones directas, que por distintas fuentes la inteligencia le aporta, la razón relaciona, identifica y cuantifica; lo hace en un abstracto plano en el que se ha establecido el vacío neumático —tropo léxico a la vez que literalidad etimológica— no sólo de las sensaciones sino también del movimiento, incluso el psíquico. Pero la inteligencia reconduce todavía el orden formal así logrado, a la realidad de donde fue abstraído, para darle en lo que de orden tiene, su sentido más profundo: el de la diversidad y la cualidad, antitéticas al mismo tiempo que solidarias, de la identidad y la cantidad [8].

"Ser uno con el espacio", implica "ser el espacio" mismo. En la hipótesis de que el "sujeto racional" se redujera a la clave hegeliana del "sujeto" de "la razón" que es "eterna", estaríamos, en relación al espacio que habitamos y por lo tanto, a nosotros mismos, en una situación de total enajenación. Para que el "sujeto racional", que presuntamente somos, pueda neutralizar esa clave hegeliana que eventualmente pesa sobre nosotros, es necesario que nos afirmemos fundamentalmente como "sujeto inteligente".

La afirmación como "sujeto inteligente", es la condición para la afirmación del "sujeto racional", en términos de autenticidad y autonomía. Nuestra activación como "sujeto inteligente", nos pone en la perspectiva de poder superar nuestra posible enajenación, "ser uno con el espacio", ser el espacio mismo en lugar de vivirlo y vivirlos con fuerte ajenidad.

3. Espacio cultural y espacio intelectual

Como conceptos, las expresiones *espacio cultural* y *espacio intelectual*, son complejas y pueden admitir distintos significados. Además, en buena medida se

---

[3] Jorge Liberati, profundo conocedor de la obra de Arturo Ardao, ha acentuado la identificación de la misma, como "filosofía de la inteligencia". Por mi parte, he sostenido que nos encontramos frente a una "inteligencia de la filosofía". Se trata de, si la inteligencia es en Ardao fundamentalmente objeto o sujeto de sus elaboraciones. En fraterno diálogo con Jorge Liberati hemos acordado la complementariedad de nuestras respectivas y aparentemente opuestas afirmaciones.

[4] Arturo Ardao, *Espacio e inteligencia*. Equinoccio, Caracas, 1983.

[5] Recordemos que "autenticidad" deriva de *authentes*, que significa "ser su propio dueño".

[6] Arturo Ardao, *op. cit.*, pág. 11.

[7] *Ibid.*, pág. 11. Las cursivas son nuestras.

[8] *Ibid.*, pág. 36.

solapan con otras muy en boga como *campo cultural* y *campo intelectual*. Mientras estas últimas probablemente suponen, sea la *fuerza* desde el modelo de la física como eje articulador y dinamizador del campo ("campo de fuerzas" [9]), sea la *lucha* en una perspectiva política que recupera la historicidad ("campo de lucha" [10]); las de *espacio cultural* y *espacio intelectual*, sin excluirlas explícitamente, no parecen suponer necesariamente tal eventual protagonismo [11].

Nuestra argumentación, en una perspectiva kantiana resiginificada desde ciertas observaciones de Arturo Ardao [12], especialmente pertinentes para América Latina y criterios elaborados por Franz J. Hinkelammert [13] en sus reflexiones críticas a partir de Kant, sustentará la tesis del *espacio intelectual* como trascendentalidad inmanente al *espacio cultural*, condición que se cumple también en la relación entre los referidos *espacios* y sus respectivos *campos*. De esta manera, a través de diversas, complejas e inevitables mediaciones, el *sujeto inteligente*, como *subjetividad* y como *sujetividad*, siguiendo en esto el énfasis puesto por Arturo Andrés Roig [14] en el carácter colectivo del sujeto y sus formas de objetivación, aparece como un emergente del *campo* (cultural, intelectual, pero también económico, político, social), pero con una capacidad de trascender las condiciones y tendencias objetivas del mismo, para ensayar transformaciones y redimensionamientos, por su constitución como *sujeto*; *sujeto inteligente* que es uno con el *espacio intelectual* y por su mediación con el *espacio cultural*, a través de la dialéctica *subjetivación-sujetivación-objetivación*.

En el libro *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política de integración* [15], se presentan algunas aproximaciones razonables al concepto de *espacio cultural*, que transcribimos para integrarlas en nuestra reflexión:

> El espacio cultural es un concepto complejo y puede significar varias cosas. La noción de espacio sugiere territorios geográficamente delimitados, visibles, identificables, pero hay también espacios que no son territorialmente ubicables, o que lo son sólo parcialmente. Hay espacios y circuitos culturales que no se reducen a una distribución, lugares o límites geográficos, que trascienden las naciones e incluso el marco de un conjunto de naciones-Estados. (...) El espacio cultural, en su concepto más amplio, es aquel que incluye lo físico territorial y lo no territorial incluyendo lo comunicacional y lo virtual (...) el espacio cultural es un espacio de espacios: es múltiple, no sólo porque hay muchos espacios territoriales y muchos campos o ámbitos, sino también porque a su vez hay muchos circuitos [16].

---

[9] "...un campo de fuerzas, donde queden fuera las dimensiones proyectivas que introducen las estrategias activas de los sujetos, está sometido a una legalidad mecánica" (Tomás Moulian, *Chile actual. Anatomía de un mito*. LOM-ARCIS, Santiago, 8ª. edición, 1997, pág. 379).

[10] "Un campo de lucha es un espacio de interacción de sujetos múltiples, en el cual las condiciones de posibilidad generadas por los entornos institucionales están en constante producción. Un campo de lucha es un campo de enfrentamiento azaroso (pero en condiciones dadas) de estrategias y deseos. Los que luchan interpretan esas condiciones dadas y buscan orientar sus combates según criterios de racionalidad. Pero las interpretaciones y los criterios no necesariamente coinciden. Un campo de fuerzas es el mercado, un campo de lucha es la política" (Tomás Moulian, *op. cit.*, pág. 379).

[11] En la perspectiva kantiana, el *espacio* es un *a priori* ordenador. El *espacio* impone un orden (*cosmos*) sin el cual la representación del mundo (*cosmos*) no sería posible. Por el contrario, la perspectiva de las *fuerzas* y especialmente de la *lucha* en tanto ejes articuladores-dinamizadores de un *campo*, al implicar la tensión, el conflicto y la precariedad, parecen amenazar con el desorden (*caos*). En la perspectiva del *espacio* como *a priori* ordenador, el *cosmos* (orden) parece imponerse desde su trascendentalidad al hipotético *caos* (desorden) de lo real en sí, constriñéndolo a su lógica y a sus límites. En la perspectiva de las *fuerzas* o la *lucha*, como articuladoras-dinamizadoras del *campo*, y por lo tanto en la perspectiva del *campo* (de fuerzas o de luchas), no hay trascendentalidad sino inmanencia, pero la aparente amenaza del caos, parece resolverse en la dinámica del orden por el desorden.

[12] Sostiene Arturo Ardao el protagonismo de la *inteligencia* y de los *intelectuales* (en cuanto específica expresión del *sujeto inteligente*) en los dominios de la política y la *cultura*, así como de la *visión filosófica* en la configuración de dicha *inteligencia*. De esta manera, en su visión, —la de una *inteligencia filosófica*, de importante presencia en los dominios de la *política* y la *cultura*— atendiendo a la problemática de que aquí nos ocupamos; cumple a la *inteligencia filosófica* la responsabilidad de articular el *espacio intelectual*, como trascendentalidad inmanente articuladora del *espacio cultural*. Así lo escribe Ardao en 1950: "Un primer hecho, básico, es el de que ha existido en América, desde la colonia a la fecha, un pensamiento filosófico de curso continuo y coherente. Las generaciones *intelectuales* que en ella se han sucedido, ejerciendo naturales funciones directivas en los dominios de la política y la *cultura*, han actuado todas inspiradas o modeladas por una concepción filosófica general, más o menos expresa, más o menos lúcida. No podría haber sido de otro modo. Es inherente a *la inteligencia históricamente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana*". Escribe algo más adelante: "Un tercer hecho, derivado de los anteriores, lo constituye el carácter rector que, aun en América, asume el curso de las ideas filosóficas. Sin desconocer, ni menos subestimar, las fuentes extraintelectuales de *la cultura, en cuanto ha sido esta determinada en el continente por la inteligencia, aparece regida por el pensamiento filosófico*". Agrega finalmente: "...en *lo filosófico* se expresa la *unidad espiritual* del proceso de *la cultura americana*" (Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*. Editorial Alfa, Montevideo, 1963, págs. 80 y 81, las cursivas son nuestras).

[13] En las reflexiones y análisis que recorren el pensamiento de Franz J. Hinkelammert al menos desde *Crítica a la razón utópica* (DEI, San José, Costa Rica, 1984) hasta *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. (EUNA, Heredia, Costa Rica, 2003), surge la tesis del *sujeto* como *trascendentalidad inmanente* a la vida real.

[14] La *sujetividad* como afirmación del *sujeto*, y por lo tanto como *a priori* antropológico, es una de las categorías fundamentales aportadas por Arturo Andrés Roig en la fundamentación de la filosofía latinoamericana y su correspondiente historia de las ideas (Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981), así como a la "moralidad de la protesta" emergente en América Latina (Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC, Mendoza, 2002).

[15] Manuel Antonio Garretón (Coordinador), *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*. Convenio Andrés Bello. Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile, 2003.

[16] José Manuel Garretón (Coordinador), *op. cit.*, págs. 34 y 35.

Por un lado, es compartible el discernimiento entre *espacio* y *territorio*, pensando especialmente en *espacio cultural* y *territorio* del Estado-nación. El *territorio* (del Estado-nación) supone fronteras definidas (que aunque aveces se correspondan con límites naturales, serán siempre convencionales, pues supondrán el acuerdo tácito o explícito de los otros estados nacionales), cuyo respeto por parte de poderes externos supone la vigencia de la *independencia*, al tiempo que legitima internamente el ámbito de dominio del *poder soberano*. En cambio el *espacio cultural* (y por inclusión *el espacio intelectual*), pueden estar acotados dentro de dichas fronteras, pero perfectamente pueden trascenderlas, sin por ello desdibujar necesariamente ninguna soberanía, ni amenazar ninguna independencia. Es el caso de los *espacios regionales*, entre los *espacios nacionales* y *locales* en una dirección y el *espacio mundial* o *global* en la otra. Más aún, si consideramos la situación actual del *espacio nacional* como ámbito de soberanía e independencia, en el actual contexto en que parece encontrarse jaqueado por las imposiciones de *lo global* y la emergencia de *lo local*; la perspectiva de *lo regional*, además de válida en si misma, parece adecuada para una reformulación actualizada de *lo nacional*. Esta última afirmación es especialmente válida desde y para América Latina, si en acuerdo con las argumentaciones de Arturo Ardao, desde expresiones paradigmáticas del *proyecto asuntivo* en el análisis de Zea [17], del *"a priori" antropológico* en el de Roig y de la "autonomía espiritual" [18] en el de Ardao, como es el caso de José Martí y José Enrique Rodó, entendemos que el *latinoamericanismo* no es un *regionalismo*, sino un *nacionalismo* [19]. En esta lectura, afirmar nuestra *región* y ser uno con ella desde nuestra afirmación como *sujetividad inteligente* [20], y por lo tanto, como *espacio intelectual* y *cultural* auténtico y autónomo, no supone negar la *nación*, sino afirmarla, al resignificar y fortalecer a la *nación política* [21] (*espacio político*), por la afirmación de la *nación cultural* [22] (espacio cultural) que por su trascendentalidad inmanente, hace a las condiciones de su posibilidad, especialmente frente al *imperio de la razón* que en cuanto *razón del imperio*, impone su *espacio global*, que como trascendentalidad trascendente, solamente hace posible nuestra afirmación como negación, y por lo tanto, como cultura enajenada, determinante de naciones políticas de débil fundamento.

4. Espacio intelectual y espacio cultural latinoamericano en el Cono Sur

Si el objeto de nuestro análisis estuviera enunciado como "espacio intelectual y espacio cultural *del* Cono Sur", podríamos tal vez suponer un constreñimiento a los límites geográficos o políticos. En cambio, al estar formulado como "espacio intelectual y espacio cultural *en* el Cono Sur", desde la perspectiva kantiana resignificada del *espacio* que hemos propuesto, admite, de acuerdo con las reflexiones que anteceden, que la referencia a la región "el Cono Sur", pueda tener el sentido de un *regionalismo conosureño* como contribución a un *nacionalismo latinoamericano*, en el que

[17] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*. FCE, México, 1978, especialmente el capítulo IX *El proyecto asuntivo*, págs 269-294.

[18] Arturo Ardao, "Función actual de la filosofía en Latinoamérica", en: *La inteligencia latinoamericana*, D. P. Universidad de la República, Montevideo, 1987, págs. 131-139.

[19] Escribe Arturo Ardao: "Si América o Panamérica (de allí panamericanismo), así como Las Américas (de allí interamericanismo), connotan una región geográfica, América Latina o Latinoamérica (de allí latinoamericanismo), constituye en ese momento, una nacionalidad. Una nacionalidad en proceso histórico de organización, como lo fueron en el siglo XIX —en otra escala— Alemania o Italia. Y por ello, más que un regionalismo, aunque de éste presente muchos aspectos transicionales, el latinoamericanismo fue interpretado en aquella época como un nacionalismo, en cuanto expresión de una verdadera conciencia nacional, solía decirse. "Las dos nacionalidades de América", "las dos nacionalidades del continente", repetía Martí en su nota del 2 de noviembre de 1889, cuando la fundación del panamericanismo, para referirse a la dualidad de las Américas sajona y latina. De una sola "patria magna", que reuniera a las patrias hermanas de sangre, habían hablado antes los "grandes próceres" de la Independencia y tantos otros que siguieron. "Yo creí siempre que en la América nuestra no era posible hablar de muchas patrias, sino de una patria grande y única", diría después Rodó en el Congreso de Chile, cuando la celebración centenaria de 1910. Y como él, hasta nuestros días, hay todavía quienes creen que por encima de las discrepancias ideológicas o de los partidos políticos se puede seguir pensando en este ideal" (Arturo Ardao, "Panamericanismo y latinoamericanismo", en: *América Latina en sus ideas* (Leopoldo Zea, coordinador), UNESCO-Siglo XXI, México, 1986, 157-171, págs. 170-171).

[20] La expresión "*sujetividad inteligente*" que aquí utilizo, articula conscientemente las de "sujeto inteligente" como aparece en Arturo Ardao y "sujetividad" como la ha caracterizado Arturo Andrés Roig.

[21] "Nación política" refiere aquí simplemente al Estado-nación y sus elementos esenciales: territorio, población y poder.

[22] "Nación cultural" está utilizada en referencia al "sujeto" que, como "sujeto inteligente" y "sujeto cultural" constituye un espacio, que es el de su propia constitución como sujeto, que trasciende, en la condición de la *trascendentalidad inmanente*, los límites del *espacio político* propios de la territorialidad de la *nación política* históricamente existente. Martí, Rodó, Zea, Ardao, Roig, expresan *sujetividades*, en las que la afirmación latinoamericanista (identifico a América Latina como nuestra "nación cultural", en el sentido de que es una construcción simbólica con fuerza histórica que viene del siglo XIX), no es ocasión de negación, sino de afirmación de sus respectivas naciones políticas. En todos ellos, con algún probable matiz en Rodó en lo que se refiere a la raíz popular, el *nacionalismo*, tanto de la *nación política* como de la *nación cultural* puede ser identificado en los términos que Arturo Ardao lo pensaba: defensivo, de raíz popular, anti-imperialista y anti-fascista (Cfr. Yamandú Acosta, *Arturo Ardao y el discernimiento del tercerismo en marcha*, en *marcha y América Latina* (Mabel Moraña y Horacio Machín, Editores), Biblioteca de América, Universidad de Pittsburgh, U. S. A., 2003, págs. 123-161.

América Latina, —sea como "la patria grande y única" de que hablaba Rodó en 1910, sea como "la nación cultural" a que nos hemos referido— oficie como idea reguladora en el proceso instituyente de las dos orientaciones convergentes. En esta perspectiva, el *nacionalismo latinoamericano* no es el mero resultado de la articulación de los *regionalismos* en que se articulan las *naciones políticas* según la región geográfica a que pertenecen. El *nacionalismo latinoamericano*, que en la perspectiva de la *sujetividad inteligente*, paradigmáticamente expresada por Martí y Rodó, oficiaba de acuerdo con nuestras consideraciones como *trascendentalidad inmanente*, en la fundamentación autónoma de las expresiones históricamente constituidas de *nación política* en América Latina, puede oficiar del mismo modo en la actual afirmación de los *regionalismos*, entre los cuales, el del Cono Sur, es el que nos compete discernir y afirmar.

Dicho en breve, hay dos alternativas para la afirmación del "espacio intelectual y cultural en el Cono Sur": la que respondiendo meramente a la lógica de la globalización, tiende a hacer de la constitución de cada espacio regional, la perspectiva de mejores oportunidades dentro de la misma, por lo que en definitiva no hace más que colaborar a la totalización de dicha lógica; y la que se confronta con las imposiciones de la globalización, haciendo de la constitución de cada espacio regional una perspectiva de fortalecimiento tanto de las naciones políticas que en el mismo se articulan, como de los otros espacios regionales, a través de una *ética de la integración* en la perspectiva de la *sujetividad inteligente* orientada por la idea reguladora de "la patria grande y única", capaz de acotar los efectos negativos de la *lógica de la competencia*, que sobredeterminada por la *lógica de la guerra* constituye la corriente principal de la globalización en curso.

Esta segunda perspectiva de constitución del *espacio intelectual* y *cultural* en el *Cono Sur*, es la que aquí se pretende fundamentar. Por ello hemos optado por referirnos a ella como "espacio intelectual y cultural *latinoamericano* en el Cono Sur".

5. Dialéctica de los espacios en el Cono Sur de América Latina

Apreciamos la pertinencia de la categoría de *ciudad letrada* con la que Ángel Rama ha ensayado la interpretación de la construcción de los espacios y campos culturales en América Latina [23]. No compartimos en cambio la hipertrofia de la misma, como la que surge de la lectura de Santiago Castro-Gómez [24], que al homogeneizar sin discernimiento la condición de *intelectual* en su versión exagerada de la tesis de Rama, termina sosteniendo, al decir de Roig [25], que "los escritores latinoamericanos de las década de los sesenta y setenta, entre ellos teólogos y filósofos de la liberación, "adictos" a universales e incapaces de "pequeños discursos", no son distintos a quienes los persiguieron y reprimieron" [26] y, en definitiva, invalidando la pretensión crítica de su propia producción intelectual.

En lo que hemos venido desarrollando, a través de adecuados discernimientos al interior de la *ciudad letrada*, queremos sostener la perspectiva de la *sujetividad inteligente*, como aquella que en América Latina, a través de sucesivos "comienzos" y "recomienzos" [27], ha venido instituyendo un *espacio intelectual*, instituyente de un *espacio cultural* regional y latinoamericano, auténtico y autónomo.

Ese *espacio intelectual*, no obstante el co-protagonismo de los *intelectuales*, no es en relación a ellos, de carácter exclusivo. Implica a los *intelectuales* de la *ciudad letrada* en interlocución a través de mediaciones de dirección múltiple, con los habitantes de la *ciudad real* y los habitantes de extramuros de una y otra ciudad. Esta perspectiva supone la articulación dialógica, dinámica y tensional de múltiples sujetos, en la que el consenso no puede ser más que una estrategia y una utopía [28]. No se trata pues de una *sujetividad* sustancial y cerrada, como la del espíritu absoluto de Hegel, sino empírica y abierta.

En lugar de una *sujetividad* en la que el presente tienda a la legitimación de sí mismo y del pasado, así como de un futuro que no sea más que una extensión de tal presente; una *sujetividad* en la que el presente tienda a la crítica de sí mismo y del pasado, para construir un futuro —otro, que resulte de la transformación de lo históricamente dado.

Frente a la dialéctica cerrada de la necesidad, la dialéctica abierta de la posibilidad. Una dialéctica abierta, además de ser la de la posibilidad y por lo tanto, de la libertad, es la que corresponde a la arti-

[23] Ángel Rama, *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo, 1995.

[24] Santiago Castro-Gómez, *Crítica a la razón latinoamericana*. Puvill S. A., Barcelona, 1996.

[25] Arturo Andrés Roig, "Posmodernismo, paradoja e hipérbole. Identidad, sujetividad e historia de las ideas desde una perspectiva latinoamericana", en: *Caminos de la filosofía latinoamericana*. La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2001, págs. 133-154.

[26] *Ibid.* pág. 142.

[27] Por "comienzos" y "recomienzos", que son momentos emergentes del *a priori* antropológico o afirmación de *sujetividad*, es que se constituye de acuerdo con Arturo Roig la *filosofía latinoamericana*, que opera entonces quebrando las pretensiones de totalización en la dialéctica de la filosofía occidental, pretendidamente universal. (Cfr. Esp. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México, 1981).

[28] Utilizo aquí las expresiones e ideas de Norbert Lechner en "El consenso como estrategia y como utopía", en: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. CIS-Siglo XXI, Madrid, 1986, págs. 154-179.

culación en *redes* en el marco del nuevo paradigma de la complejidad, tal como surge de las reflexiones de José Luis Rebellato en torno a Capra, Prigogine, Maturana y Varela:

> Pensar y actuar en redes requiere invertir la concepción tradicional de la dialéctica. Cuando se habla de dialéctica —inspirados en la tradición hegeliana— se la entiende como un proceso donde la negación de los contrarios permite un momento de superación o síntesis. Desde la perspectiva de la complejidad se introduce un nuevo concepto que es el de *bifurcación*. Los procesos llegan a puntos cruciales a partir de los cuales se bifurcan. Son procesos que se abren más que procesos que se cierran o sintetizan. En tal sentido podría hablarse de una dialéctica abierta y no tanto de una síntesis dialéctica.
> Por otra parte, una red es un conjunto de procesos de producción en la que cada componente actúa transformando a los demás. La red se hace a sí misma, es producida por sus componentes a los cuales también produce. Es un sistema vivo: las redes son patrones de la vida. Aquí hay un aporte importante a la teoría de las redes desde las investigaciones biológicas de Maturana y Varela, quienes sostienen que la vida se define por la categoría de *autopoiesis*, es decir, de auto-organización. *Auto* se refiere a la autonomía de los sistemas vivos y *poiesis* significa creación: creación de sí mismo [29].

Independientemente del paradigma de la complejidad y de la teoría de las redes que le es afín, la *inteligencia latinoamericana* [30], *espacio intelectual latinoamericano* o *pensamiento latinoamericano*, se ha venido articulando y transformando muy posiblemente a través de *redes* o *circuitos intelectuales*, como lo sostiene Eduardo Devés Valdés:

> Para entender el desarrollo de una onda en el pensamiento latinoamericano es importante comprender cómo ésta se expande y de qué manera se va configurando un clima de ideas en el que un determinado planteamiento tiende a hacerse predominante.
> Probablemente no es imprescindible que los autores se conozcan en persona o por correspondencia pero sí es fundamental que conozcan sus producciones respectivas y que las citen. Por esta recíproca mención se acentúa ese clima. El arielismo, el indigenismo, el cepalismo, el dependentismo o la teología de la liberación configuran redes o circuitos intelectuales.
> Estas redes no funcionan siempre del mismo modo; en ocasiones se articulan en torno a un líder o maestro (Rodó, Prebisch), en otras ocasiones tienden a ser más igualitarias (indigenismo, dependentismo), pueden formarse combinaciones [31].

[29] José Luis Rebellato, *Ética de la liberación*. MFAL-Nordan, Montevideo, 2000, págs. 37-38.
[30] Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*. D. P. Universidad de la República, Montevideo, 1987.
[31] Eduardo Devés Valdés, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Editorial Biblos. Centro de Investigaciones Barros Arana, Buenos Aires, 2000, pág. 163.

Articulando la teorización de Devés Valdés sobre las redes intelectuales en América Latina, así como sus análisis de los ejemplos de la historia cultural del Continente que la ilustran, con las consideraciones de Rebellato en torno a la articulación en redes como la forma correspondiente al paradigma de la complejidad, no obstante la inconmensurabilidad de las dos perspectivas de análisis, corro con el riesgo que implica sostener la convergencia de las mismas, para potenciar la fundamentación del carácter abierto de la *dialéctica* de nuestros *espacios intelectual y cultural* frente al carácter cerrado de la dialéctica de la razón hegeliana, que de distintas maneras y con mayor o menor énfasis, ha sido argumentada por Ardao, Zea y Roig. Desde otro lugar teórico, las reflexiones de Rebellato colocan los *nexos* o *conexiones*, que son lugares de encuentro, al mismo tiempo como lugares de *apertura*. La dialéctica de la red supone entonces una potenciación en la perspectiva de lo posible, por la bifurcación en *los posibles*. La *autopoiesis* como forma autónoma de autocreación que involucra tanto a la red como a los nudos cuyos hilos se bifurcan y se conectan por mediaciones múltiples con todos los otros, converge perfectamente con aquella preferencia inicialmente manifestada por la *inteligencia* (latinoamericana) frente a *la razón* (europea y pretendidamente universal), no como negación, sino en tanto apertura y eventual rectificación de la misma.

6. Las redes intelectuales regionales y sus aportes en la construcción del espacio cultural latinoamericano en el Cono Sur

Las *conexiones* o *nexos* tejen la *red*, pero en lugar de cerrarla, la abren en una perspectiva de apertura exponencial. La *red* no es posible sin las *conexiones*, las *conexiones* no son posibles sin la *red*. Pero la apertura de las *redes intelectuales* que aquí se busca fundamentar, como articuladoras de *espacios intelectuales y culturales* en el Cono Sur que puedan identificarse en términos de autonomía y autenticidad, supone una lógica muy distinta a la de la expansión capitalista y la apertura de los mercados. No hay compulsión y necesidad, sino intenciones y posibilidades. La fuerza de la red irá en función de la capacidad de interlocución, respuesta y propuesta, que el *espacio intelectual* en que ella consiste y el *espacio cultural a quien apunta a brindar sus orientaciones*, pueda tener respecto de las fuerzas y la lucha en los *campos* respectivos, insertos a su vez en los campos económico, social y político. Esa capacidad de interlocución, respuesta y propuesta, determinará la vigencia cultural de toda red inte-

lectual, sea una vigencia en la perspectiva de lo instituido, sea en la perspectiva de lo instituyente.

Las *conexiones* o *nexos* por supuesto constituyen a las *redes*, así como éstas hacen a la condición de las *conexiones* o nexos. Las *conexiones* pueden ser a su vez entre *redes*. Tendríamos así una *red de redes*. Las *islas*, sea intelectuales, sea culturales o de cualquier otra índole, con la excepción de las geográficamente constituidas, suponen una lógica opuesta a la de las *redes*; en lugar de apertura, cierre. Algunas *redes* intelectuales, también en el Cono Sur, se configuran como *islas* hacia fuera, cerrando toda perspectiva de conexión con aquellos que no manejan su mismo código. Las *islas* intelectuales, al cerrarse a las conexiones con otras *redes* intelectuales, corren los riesgos de la totalización y al hacerlo, en relación al *campo* (cultural, económico, social, político) en el cual emergen, tienden de hecho a proveer a su reproducción en términos de lo instituido.

Pensando en el Cono Sur de América Latina, en la segunda mitad del siglo XX y en este primer tramo del siglo XXI, aceptando el argumentado protagonismo de la *sujetividad inteligente* y su *inteligencia filosófica*, pueden destacarse *tres redes intelectuales fundamentales*: la de la *filosofía latinoamericana* con su *historia de las ideas*, la de la *filosofía de la liberación* con su *teología* y su *teoría crítica* y la de la *filosofía intercultural*.

La red *Filosofía latinoamericana —historia de las ideas*, es la de más larga historia. Tuvo justamente en el Cono Sur en la década de 1940 uno de sus polos de articulación e irradiación con Francisco Romero en Buenos Aires, en un esfuerzo paralelo y en definitiva convergente con el promovido por José Gaos en México en la misma década. Pocos años después, hacia 1945-46, Leopoldo Zea, que fuera discípulo de José Gaos, viaja por América Latina, promoviendo la definición institucional de la red, con la creación del Comité de Historia de las Ideas en América en 1947. Los co-fundadores de esa *red*, *nexos* iniciales de la misma en el Cono Sur, fueron, según recuerda el propio Zea [32], Arturo Ardao en Uruguay, Joâo Cruz Costa en Brasil, José Luis Romero en Argentina y Luis Oyarzún en Chile. El fallecimiento de este último impidió la culminación de su investigación sobre la *Historia de las ideas contemporáneas en Chile*. Los otros publicaron sus respectivos aportes: Ardao: *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, Cruz Costa: *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, Romero: *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*. Se cumplió así la considerada como etapa de fundación (1940-1960), dando lugar a la etapa de consolidación (1960-1970). En esta segunda etapa, si hacemos nuestra la demarcación propuesta por Horacio Cerutti-Guldberg [33], junto a las figuras ya señaladas como *nexos* fundamentales de la *red* en el Cono Sur, comienza a cobrar creciente importancia la figura de Arturo Andrés Roig, a cuyas propuestas teórico-metodológicas y su puesta en práctica en diversos trabajos de Historia de las ideas, responde el desarrollo de una tercera y fundamental etapa que, siguiendo valoraciones del propio Roig [34], Cerutti-Guldberg identificó como etapa de renovación metodológica (1970-1980). De acuerdo con Cerutti-Guldberg, se abriría a partir de allí una etapa de normalización, en la cual estaríamos instalados. Entiendo que lograr esta pretendida normalización, supone haber laudado la relación crítica con la de construcción analítica y con la hipercrítica posmoderna [35] [36].

Haber designado a esta red intelectual, como de la *filosofía latinoamericana* y la *historia de las ideas*, no obstante, haber hecho solamente referencia a análisis en el terreno de esta última disciplina, no es una identificación gratuita. Como ha argumentado Arturo Ardao, la historia de las ideas en América debe ocuparse centralmente de las ideas filosóficas. Ha señalado también que no se puede hacer historia de las ideas filosóficas, esto es, historia de la filosofía, sin hacer filosofía, ni hacer filosofía sin hacer historia de

[32] Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*. FCE, México, 1978. pág. 9.

[33] Horacio Cerutti Guldberg, "Influencia del krausismo en México", en: *et al. El krausismo y su influencia en América Latina*. Fundación Ebert, Madrid, 1989, págs. 211 a 222.

[34] Arturo Andrés Roig, "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", en: *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1991, págs. 23 a 46.

[35] Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monte Ávila, Caracas, 1998, Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill libros S. A., Barcelona, 1996, Arturo Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001.

[36] Importante representante de esta red, con profusa y relevante obra de investigación édita que se despliega en forma creciente a lo largo de las dos últimas etapas señaladas por Cerutti, es el filósofo e historiador de las ideas argentino Hugo E. Biagini. Co-fundador con Hugo Biagini del *Corredor de las ideas del Cono Sur*, el chileno Eduardo Devés Valdés, a través de la reciente publicación de su investigación *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, de la cual solamente resta el tercer tomo dedicado a *Los noventa*, imprime nuevo sesgo a la investigación en historia de las ideas, al ampliar el campo de análisis al pensamiento económico y social, al articular su investigación en la tensión modernización-identidad y al intentar sobre la misma una visión abarcadora del siglo XX en América Latina en su conjunto. Devés se inscribe pues sin dudas, en la etapa de la normalización. En honor a la verdad y no obstante estar en su casa, no puedo dejar de mencionar al importante grupo de investigadoras e investigadores en Historia de las Ideas que se han formado en torno a Arturo Andrés Roig y que ha logrado niveles de excelencia académica en su producción en Historia de las Ideas en América, convirtiendo a la ciudad de Mendoza en una indudable referencia en este tipo de estudios, tanto a nivel regional, como continental y mundial. Nos referimos a Adriana Arpini, Fernanda Beigel, Beatriz Bragoni, Alejandra Ciriza, Silvia Cirvini, Aída Conil, Susana Cuello, Ana Luisa Dufour, Estela Fernández, Liliana Giorgis, Clara A. Jalif de Bertranou, Mariano Maure, Marisa Muñoz, Marcos Olalla, Alejandro Paredes, Nora Paván, Dante Ramaglia, Daniela Rawicz, Gustavo Silnik y Oscar Zalazar.
En Uruguay, han contribuido significativamente al tejido y animación de esta red, el rioplatense Manuel Arturo Claps, argentino por nacimiento y uruguayo por adopción y el uruguayo Carlos Mato.

la filosofía. La filosofía latinoamericana, por lo demás lo es por su sujeto, mientras que la filosofía de lo latinoamericano lo es por su objeto. La autonomía espiritual del sujeto supone, desde América Latina, una filosofía latinoamericana que entre otras nutrientes se vale del conocimiento de su propia historia [37]. En la fundamentación de Leopoldo Zea, la historia de las ideas que se venía haciendo en América tenía un sentido, el sentido de la historia de las ideas filosóficas en América, no parecía ser el sentido de la historia de la filosofía en Europa, por lo que era posible objetivar un sentido implícito, el de una filosofía implícita en la historia de las ideas en América, que Zea identifica y explicita como filosofía de la historia americana [38]. Por su parte, Arturo Andrés Roig sustenta que la filosofía latinoamericana se ocupa de las formas de objetivación de un sujeto, el sujeto latinoamericano y que por lo tanto, la historia de las ideas es algo así como una herramienta central en ese conflictivo proceso de auto-reconocimiento y auto-afirmación.

En las argumentaciones de Ardao, Zea y Roig, sin descuidar matices y diferencias, puede advertirse el núcleo problemático-conceptual articulador de la red que marca la continuidad no obstante las novedades que presenta cada etapa: se trata en todos los casos de la afirmación y auto-reconocimiento de un sujeto.

La red de la *filosofía de la liberación* emerge en la Argentina, entre 1970 y 1975. Es una red de rápido crecimiento que se constituye en el diálogo y la polémica de distintas y a veces encontradas orientaciones, en el marco de un campo (político, social, cultural, económico) de enorme complejidad y fuerte conflictividad que derivó en el golpe de estado de 1976 que instauró en la Argentina la última dictadura militar. Una primera taxonomía de esta *red* que fue identificada y se autoidentificó como *movimiento*, fue realizada por Horacio Cerutti-Guldberg [39] quien emergió en el escenario filosófico en la eclosión del mismo. El golpe de estado y la dictadura militar determinaron la desarticulación del movimiento al interior de la Argentina, sobredeterminando de esta manera las tensiones internas del mismo. Sin dejar de estimar otros autores que funcionaron como animadores y nexos fundamentales del movimiento, quiero referirme solamente a tres, por la dimensión y proyección de su pensamiento, y por ser los que más conozco. Seguramente no por casualidad son los tres mendocinos: los ya mencionados Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti-Guldberg y, por supuesto, Enrique Dussel. Los tres autores vivieron el exilio, el primero fundamentalmente en Ecuador y también en México, el segundo al comienzo en Ecuador y definitivamente en México, el tercero en México. Arturo Andrés Roig retornó a Mendoza, Enrique Dussel y Horacio Cerutti-Guldberg, permanecen en México. El exilio de los intelectuales de la *filosofía de la liberación* supuso la reformulación de la red en otros espacios. Ninguno de los tres autores mendocinos ha abdicado hasta hoy en sus perspectivas filosóficas del sentido liberador de la filosofía. No obstante, en 1984 [40], Arturo Andrés Roig, al entender que de alguna manera la filosofía de la liberación, en función de algunas muy contrapuestas orientaciones de sus nexos y de ciertas ambigüedades conceptuales, en lugar de propiciar apertura y crecimiento, parecía implicar distorsiones a su explícita orientación, confesó su necesidad de liberarse de *la* filosofía de la liberación, para seguir haciendo filosofía en clara perspectiva de liberación. Por su parte Horacio Cerutti-Guldberg, al menos a partir de 1989, sin manifestar una ruptura, parece pensar en la perspectiva de la filosofía *para* la liberación después de la filosofía *de* la liberación [41]. En lo que a Enrique Dussel se refiere, ha sostenido la identificación de su filosofía como *filosofía de la liberación*, produciendo un último gran aporte bibliográfico de *ética de la liberación* [42] que suma a otros muchos y ha difundido su filosofía de la liberación con dedicación, buscando y logrando diversos niveles de interlocución fundamentalmente en América Latina, EE. UU. y Europa.

No obstante Franz J. Hinkelammert es alemán de origen, si nos atenemos a su explícito reconocimiento de que su "verdadera formación fue en Chile..." [43] a lo largo de la década 1963-1973 y aceptamos que sus

[37] Arturo Ardao, *Filosofía de lengua española*. Alfa, Montevideo, 1963 y *La inteligencia latinoamericana*. D. P., Universidad de la república, Montevideo, 1987.

[38] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*. FCE, México, 1978.

[39] Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. FCE, México, 1983.

[40] Arturo Andrés Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en: *Nuestra América*. CCYDEL, Año IV, No. 11, México, mayo-agosto de 1984, págs. 55 a 59.

[41] Horacio Cerutti-Guldberg, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana, en: *Concordia*, No. 15. Aachen, 1989, págs. 65-81.

[42] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, UAM, UNAM, México, 1998. A partir de una interlocución dialógica y crítica con Dussel, el uruguayo Sirio López Velasco, radicado en Brasil a desarrollado una línea autónoma de *ética de la liberación*, que con una fundamentación lógica ha definido como *economitarismo*, la que parece haber alcanzado su madurez en recientes publicaciones en Brasil y España. En Uruguay, Mauricio Langón introdujo a partir de su desexilio en 1985 planteamientos de la filosofía de la liberación, especialmente en las líneas de Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, enriqueciendo luego su orientación liberacionista en su más actual adscripción a la filosofía intercultural; por su parte José Luis Rebellato, aportó fundamentalmente al desarrollo de la ética de la liberación, publicando en 1995 *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación*, Nordan, Montevideo, libro en el que, descontado el carácter autónomo de las reflexiones del autor, el pensamiento de Dussel, junto al de otros autores, tiene importante presencia y que se ha constituido en insoslayable referencia en la temática que aborda.

[43] Franz J. Hinkelammert, "Teología en el acontecer de una vida, entrevista con Germán Gutiérrez", en: *Itinerarios de la razón crítica, homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. DEI, San José, Costa Rica, 2001, 17-42, pág. 27.

líneas de investigación en la articulación entre Teología y Economía en las direcciones de la Teología de la liberación y la Economía crítica, sin descuidar la interdisciplinariedad, suponen fundamentalmente la transdisciplinariedad y que ese espacio de reflexión transdisciplinario tiene rango filosófico; nos encontramos frente a un fuerte animador y nexo de esta red de origen conosureño, a quien la irrupción dictatorial de 1973 en Chile lo llevó finalmente a Costa Rica, en donde, a través de las tareas de investigación y formación en el Departamento Ecuménico de Investigaciones, irradia pensamiento teológico, económico y filosófico en clave de liberación, hacia distintos espacios de América Latina fundamentalmente; aunque también de Europa y EE. UU.

La *filosofía de la liberación*, tal vez ahora más propiamente como *red* en proceso de construcción que como *movimiento*, acaba de realizar una instancia de encuentro (Río Cuarto, Argentina, noviembre de 2003) en la que algunos de los aquí nombrados y otros han participado, seguramente con la intención de evaluar y eventualmente recrear el movimiento, considerando tanto el pasado, como las nuevas circunstancias por las que atraviesan la Argentina, la región, el sub-continente y el mundo. No puedo expedirme sobre lo actuado y sus resultados, pues no he estado presente ni tengo noticias de lo efectivamente actuado en el evento.

Obviamente, el concepto aglutinador en esta red es el de *liberación*. En la década de los setenta, para algunos pudo tratarse de *liberación de y por el pensamiento*, para otros pudo tratarse de *liberación social, económica, política* y por lo tanto, de *revolución* en la que el *pensamiento* se constituiría en *praxis* o acción transformadora, capaz de construir el hombre nuevo, como fundamento de un mundo nuevo en que la liberación habría derrotado definitivamente a las formas de la dominación y la explotación.

En la actualidad *liberación* parece convocar más en el sentido de construcción de espacios de autonomía en el marco de los determinismos globales. Parece referir más a una lógica plural de resistencias frente a la *exclusión* como dato y como amenaza, por lo que *liberación* implica *inclusión*, la que a su vez en la perspectiva ética universalista que supone la inclusión de todos, lleva a la articulación de las resistencias y, de otra manera que ya no supone el asalto al poder, la transformación del orden hegemónico excluyente.

También la *filosofía de la liberación* pone el acento en el *sujeto*. En la década de los setenta, el *sujeto de la liberación* parecía ser el *pueblo* y el *filósofo de la liberación* como su intelectual orgánico, al modo de un *sujeto del cambio social revolucionario*, como puede surgir de alguna lectura de Gramsci. En la actualidad, al menos en las expresiones más explícitas y de mayor proyección de la *filosofía de la liberación* el *sujeto* es identificado como trascendentalidad inmanente a la vida real. De esta manera, el *proletariado* en Marx, o el *pueblo* en la *filosofía de la liberación* de 1970, o *los sin tierra* en la actualidad, deben ser identificados preferentemente como *actores*. La condición de *actor* remite al sistema de relaciones histórico-socialmente construidas. La condición del *sujeto* desde ella, las trasciende, haciendo posible la perspectiva crítica sobre el sistema construido, perspectiva crítica que no sería posible sin esa trascendentalidad [44].

Más recientemente, tal vez no antes de la década de 1990, comienza a desarrollarse la *red* de la *filosofía intercultural*. Probablemente el animador fundamental de la misma para América Latina, sea Raúl Fornet-Betancourt [45]. Cubano, radicado en Alemania, Fornet-Betancourt ha viajado frecuentemente a distintos lugares de América Latina, entre ellos el Cono Sur, promoviendo el conocimiento y reconocimiento de distintas expresiones del pensamiento latinoamericano en Europa. En particular, fue el gran articulador del diálogo entre la ética del discurso y la filosofía de la liberación, una de cuyas instancias tuvo lugar en São Leopoldo, Brasil en 1993. Ya en ese momento Fornet-Betancourt había articulado un proyecto de *filosofía intercultural latinoamericana*. Podría decirse que desde su comienzo buscó su articulación como *red*. Puede sostenerse que la *red* supone una forma de articulación que, por su horizontalidad, ausencia de centro y apertura a nuevas posibilidades, es especialmente afín al sentido profundo de la filosofía intercultural. Entre los nexos o animadores en la región debe mencionarse como una de las probables precursoras a la argentina Dina V. Picotti [46] que ha venido transitando esta temática al menos desde la década de 1970, profundizándola hacia el presente. Vinculado a Dina Picotti a partir de su exilio en Argentina, el uruguayo Mauricio Langón, ha sido introductor en el Uruguay desde 1985, de perspectivas de la filosofía de la liberación y de filosofía intercultural que reconocen en particular la impronta del argentino Rodolfo Kusch [47]. Mauricio Langón es además representante de *Concordia* en Uruguay, publicación a través de la cual Fornet-Betancourt ha promovido el diálogo filosófico entre Europa y América Latina y promueve actualmente el proyecto de filosofía intercultural. Articulado en red con los mencionados, debo nombrar al brasileño Antonio Sidekum que ha focalizado sus investigacionas, publicaciones y actividades académicas en la perspectiva de la filosofía intercultural y también al chileno Ricardo Salas Astrain, que aparece trabajando con fuerza en la misma dirección.

---

[44] Esta es la noción de *sujeto* que recorre la obra de Franz J. Hinkelammert y que es compartida por Enrique Dussel, tal como surge de su libro ya mencionado, y su artículo "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales", en: *Pasos*, No. 84, San José, Costa Rica, 1999, págs. 1-11.

[45] Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. DEI, San José, Costa Rica, 1994.

[46] Las preocupaciones en perspectiva intercultural en Dina Picotti, pueden advertirse en su ponencia "La realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico", en: *et al. La Filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I. Caracas, 1979, págs. 199 a 202.

La *red* de la *filosofía intercultural* en pleno proceso de desarrollo, pone, al igual que la *filosofía latinoamericana* y la *filosofía de la liberación*, el acento en el *sujeto*. No obstante, más que la perspectiva del auto-reconocimiento, con la que no entra en conflicto, se trata aquí de la del reconocimiento del otro como tal. Sin este reconocimiento no se cumplen las condiciones mínimas para el diálogo intercultural.

Basta recorrer los nombres mencionados a lo largo de esta exposición y considerar su producción escrita, para comprender que en la mayoría de los casos, la función de animador o nexo de cualquiera de las redes mencionadas que hemos destacado en lo que antecede, no impide la conexión con cualquiera de las otras redes. Estamos pues en presencia de redes, que no se cierran como islas, sino que tienden a potenciarse en la dinámica abierta de una red de redes, construyendo desde el Cono Sur para la región, América Latina y el mundo, un *espacio intelectual* con vocación de construcción de un *espacio cultural* que puede caracterizarse como *latinoamericano, liberador e intercultural*; autónoma y auténtica contribución a la realización de un universalismo concreto. •

Montevideo, marzo de 2004.

[47] Mauricio Langón, *"Geocultura"*, en *Boletín de Filosofía*, No. 9, Volumen 3. Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, Chile, 1998, págs. 116-127.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

LA LEY INSCRITA EN LOS CUERPOS Y EL COMPROMISO CON LA VIDA: UN ACERCAMIENTO BÍBLICO A LA TEMÁTICA DE LA LEY

SILVIA REGINA DE LIMA SILVA

En la coyuntura actual asusta la creciente violación de los Derechos Humanos. En nombre de los Derechos Humanos se violan esos derechos. En la política mundial, presenciamos el fortalecimiento del imperio, que viola los Derechos Humanos, que se ha puesto por encima de toda ley y lo justifica afirmando que lo hace para cumplir la ley, en nombre de los derechos humanos. Los escándalos acerca de las torturas practicadas por soldados estadounidenses, que ahora ya sabemos que fue a mando de los mismos superiores como estrategia de dominación, para mantener a los iraquíes subordinados, son algunas señales de la lógica del poder, fundamentado en el cumplimiento de la ley que se justifica por si mismo.

El estado de derecho que surge como garante de los derechos humanos, es ambiguo llegando a ser lugar de violación de los derechos básicos del ser humano. Es un Estado que se proclama autónomo frente el sujeto, perdiendo su característica de mediación y pasa a ser un estado sin sujeto. En ese estado de derecho, ahora sin sujeto, la ley se torna un fin en si misma. El estado es el que busca que se cumpla la ley, pero la ley que rige el estado, es la ley del mercado. Los sujetos, los Derechos Humanos están sometidos a la ley del mercado.

La discusión que se da a nivel de política internacional, se reproduce y se refuerza en las políticas nacionales y la misma lógica ley-sujeto-negación del sujeto, esta presente cuando se refiere a los derechos de los pueblos originarios, pueblos negros, mujeres, minorías sexuales, juventud y otros grupos que experimentan en sus cuerpos la injusticia de la ley que pretende ser de igualdad para todos.

Queremos analizar la lógica de la ley desde una perspectiva bíblica. No es una temática nueva. Nuevo es el contexto en que la trabajamos. Nos acercarnos al tema de la ley desde los cuerpos donde se imprime, se escribe la ley.

> "La ley de los dioses muertos es la ley que se absolutiza. Deja de ser mediación y pasa a ser un "en sí mismo". La palabra como expresión de la ley se transforma en ídolo.
>
> "La ley escrita en los cuerpos la podemos encontrar en las historias de los grupos marginados y excluidos". En la teología de la esclavitud negra encontramos constantemente la referencia a la ley que marca los cuerpos, que hace en los cuerpos la historia de la esclavitud. Pero la ley hace historia también en los cuerpos de los amos. Amos y esclavos, cuerpos diferentes que cuentan la historia desde diferentes lugares que terminan siendo historias también diferentes —a partir de la misma ley. La ley escrita en los cuerpos, determina la forma de esos. No sólo la postura, la apariencia, el traje, sino que también la textura de las manos, los callos, o la finura, la aspereza, las cicatrices en el cuerpo... son trazos y trozos de la ley escrita en el cuerpo" [1].

Trabajar bíblicamente este tema significa entrar en un mar de interpretaciones, de teologías que están relacionadas con los contextos históricos en que fueron elaborados los textos, con las personas y grupos presentes en su proceso de transmisión y redacción, con las comunidades a las cuales se dirigen los textos. En esta reflexión será trabajada la ley en el evangelio de Marcos.

[1] Reflexiones trabajadas en las reuniones del Equipo de investigadores del DEI.

1. ¿Por que Marcos?

El interés primero es trabajar la temática de la ley a partir de la experiencia del movimiento de Jesús relatado en los Evangelios. Nuestro interés es realizar una lectura que tenga como punto de partida los cuerpos excluidos. Queremos leer la ley escrita e inscrita en los cuerpos marginados y excluidos. Estos cuerpos excluidos pareciera ser el lugar elegido por Marcos para hacer también su crítica a la ley.

En segundo lugar, Marcos al escribir su obra "inaugura" un género literario —que es el evangelio. Es nuevo en la literatura bíblica y extra bíblica, aún que comparta de otros géneros presentes en la literatura judía y helenista de su tiempo. Es interesante recuperar para esta reflexión que el evangelio no es una ley. El evangelio es una proclama, es un anuncio, una buena noticia para los excluidos y marginados por la ley religiosa, pero también por la ley política y económica de este tiempo.

Un tercer elemento que recuperamos al inicio de esta reflexión es que el texto primero, que fue el punto de partida en la redacción del evangelio fue el relato de la muerte —asesinato de Jesús. Jesús muere por su crítica a la ley y en cumplimiento de la ley [2]. El evangelio es una profesión de fe que arranca, que tiene como punto de partida el escándalo de la muerte, de asesinato de Jesús. El texto se escribe de atrás hacia adelante y busca contestar a la pregunta: ¿por qué lo mataron? La muerte no es el final sino el principio interpretativo y el clímax de un orden simbólico centrado en una determinada interpretación y praxis de la ley, a la cual se opuso Jesús. Lo que hace Marcos es reconstruir la vida de Jesús a partir de la denuncia de una muerte violenta e injusta y al final, en las pocas líneas reservadas a la resurrección, proclamar la expulsión definitiva de la muerte. Por estas razones, creo que Marcos es una buena compañía para esta reflexión.

1.1. Primer paso: reconocer las distancias y diferencias

Si queremos escuchar los textos con el objetivo de establecer un diálogo entre ellos y la realidad actual, una primera actitud importante es reconocer las diferencias entre la actualidad (nuestra) y el texto bíblico en este caso, en lo que se refiere a la temática de la ley.

Para Israel, la ley se relaciona con todas las dimensiones de la vida [3]. En principio es una ley religiosa pero que tiene implicaciones políticas, económicas, en las diferentes áreas de las relaciones sociales. Está presente en la vida cotidiana, tiene relación con el tiempo, el espacio, los lugares, objetos y personas... todos y todo está bajo la ley. Veremos que la ley del sábado, las leyes de pureza y la ley ritual son las que más se relacionan con la cotidianidad de la gente. La ley establece los límites que definen la identidad del pueblo. Funda el significado de la pertenencia, construyendo una lógica de los de adentro y los afuera, los que hacen parte y los que no hacen parte, los "nosotros" y los "ellos"... lo que termina estipulando también los que pueden acercarse a Dios y los que por sus condiciones de vida están alejados de la presencia de Dios.

Pero aún dentro del pueblo de Israel habría que considerar diferentes enfoques y diferentes formas de acercarse a la ley. En la práctica, en la vida de Israel, esas demarcaciones presentadas como parte de su identidad religiosa y cultural no fueron tan estrictas. En la misma literatura bíblica, por ejemplo, en los relatos de la historia del pueblo, encontramos gran influencia de los pueblos vecinos. Influencia es más que relación con otros pueblos, es asumir para si elementos culturales y religiosos presentes en otros pueblos y culturas.

Las diferentes formas de acercarse a la ley presentes dentro del pueblo se pueden atribuir también a circunstancias históricas, a la ubicación geográfica de cada región entre otras. Por ejemplo, hay una diferencia significativa entre la ley practicada en Jerusalén y la práctica de la ley en Galilea, para tomar un ejemplo cercano a los textos que vamos a trabajar [4].

Galilea, ubicada al norte de Palestina, era una región fronteriza, que limitaba con diferentes regiones y pueblos. Por ser región de frontera, tuvo que luchar duramente durante toda su historia para mantener sus límites geográficos. Tierra de campesinos, con una economía centrada en la agricultura y la pesca, era el granero de Palestina y con sus productos alimentaba también a los pueblos del alrededor. Veía sus recursos escurrirse de la mano y sentía el peso de los impuestos que había que pagar a Roma y al Templo. Esta situación de campesinos pobres nos da una importante ubicación social para leer los textos, entender el significado de la ley y la forma como la asumían o no, en la vida cotidiana. Definitivamente no era lo mismo ser un judío campesino que ser un judío jerosolimitano (de Jerusalén).

Otro elemento a considerar es que en Galilea no encontramos el Templo. Además, está distante del centro del poder religioso que es el Templo ubicado en Jerusalén. Este elemento asociado a lo mencionado anteriormente, o sea, el haber pasado por sucesivos procesos de ocupación y ser un territorio fronterizo

[2] Esta lectura de la muerte de Jesús como cumplimiento de la ley la encontramos sobretodo en el Evangelio de Juan, pero la recuperamos aquí como una perspectiva importante para esta reflexión.
[3] Bruce J. Malina. *El mundo del Nuevo Testamento, perspectivas desde la antropología cultural*. Estella: Verbo Divino, 1995. Especialmente capítulo VI, páginas 181 a 220.

[4] Richard A. Horsley menciona algunos factores que propiciaban que en Galilea se viviera una forma muy particular de judaísmo. Ver: *Arqueología, historia e sociedade e na Galiléia*. Sao Paulo: Ed. Paulus, 2000.

hace que en Galilea se viva la ley de un forma distinta, quizá menos estricta que en Jerusalén.

En Marcos se encuentra la referencia a los maestros de la ley que llegaron desde Jerusalén (Mc. 7.1; 3.22). Como se podrá ver más adelante, el conflicto de Jesús será sobretodo con los escribas también llamados maestros de la ley y con los fariseos por la forma como estos entendían y defendían el cumplimiento de la ley. Los fariseos son parte de un grupo religioso dentro del judaísmo. Poseían un conocimiento profundo de la Ley, de la Torá, pero imponían con la Torá la "tradición de los padres" (parte de la Misná), que según ellos había sido transmitida por Moisés en el Sinaí. La tradición de los padres era obligatoria junto con la Torá y a veces por encima de ella. La autoridad de los ancianos era fundamental y garantizaba las normas que definen la vida del conjunto del pueblo.

En la Palestina del primer siglo, habían muchos otros grupos con sus interpretaciones y acercamientos diferentes a la ley. Jesús representa uno de los movimientos de renovación y liberación frente a la ley. En la exégesis actual cuando se menciona el movimiento de Jesús se ubica la práctica de Jesús en el contexto del movimiento de sus seguidores, sus discípulas y discípulos; pero también ubica el movimiento de Jesús dentro de otros movimientos y partidos religiosos de su tiempo [5].

En los textos, en un principio se encuentra sobretodo la crítica a la ley religiosa. Pero, por las razones mencionadas anteriormente, tanto la ley cuanto la crítica a la ley va más allá de lo estrictamente religioso y se refieren a diferentes dimensiones de la vida, tanto cotidiana como en sus aspectos político económico [6].

Estas observaciones iniciales ayudan a ubicar el protagonismo de Jesús en su crítica a la ley en un contexto más complejo y amplio. Pasamos al análisis de algunos textos que nos pueden guiar en el camino de esta reflexión.

a) Encuentro con los textos

Todo el evangelio de Marcos puede ser analizado dentro de la perspectiva de la ley, tomando la ley como expresión de la religión de Israel y el Reinado de Dios como centro de la propuesta de Jesús. Elegimos trabajar algunos textos que hablan de la ley con relación a la comida, al sábado y a la sanación.

[5] Gerd Theissen y Annette Merz. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2000, págs. 151 a 176.

[6] Estos vínculos entre las dimensiones religiosa y política de la ley lo queremos profundizar en una próxima reflexión. Aquí nos limitaremos a analizar la ley y la crítica de la ley de parte del movimiento de Jesús y sus consecuencias a nivel social.

2. Texto 1 –Marcos 7.1-23

Primera parte: Tradición de los antepasados y mandamiento de Dios (Mc. 7.1-8)

Los fariseos y algunos escribas provenientes de Jerusalén criticaron a los discípulos de Jesús porque comían con las manos impuras, o sea, sin haberlas lavado. Marcos, después de explicar a su auditorio algunas costumbres judías en cuanto a la purificación de manos, objetos, como parte de la tradición de los antiguos (7.4), repite la pregunta de los fariseos: "¿por qué tus discípulos no viven conforme la *tradición de los antepasados* sino que comen con las manos impuras?" (Mc. 7.5). La crítica de los fariseos aparece dos veces (vers. 2 y 5). La respuesta de Jesús recupera las palabras del profeta Isaías:

> "Bien profetizó Isaías de vosotros: "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que son preceptos de hombres".(7.6-7) Y sigue en su discurso. "Dejando *el precepto de Dios*, os aferráis a la tradición de los hombres (...) Que bien violáis el mandamiento de Dios para conservar vuestra tradición" (7.8-9).

Inicialmente el conflicto parece ser por el hecho de que los discípulos comen sin haberse lavado las manos. Pero es más que eso. Al hacerlo, los discípulo (y Jesús) están violando la ley, rompiendo con la tradición de los ancianos. La pregunta de los escribas y fariseos es: "¿por qué tus discípulos no cumplen con la tradición de los ancianos, sino que comen el pan con las manos impuras? (Mc. 7.5) No se trata solamente de buenas costumbres de educación e higiene. Al violar la tradición de los ancianos, Jesús está poniendo en riesgo el principio mismo de sustentación y cohesión de esta sociedad. Jesús prescinde de esa autoridad, por eso resulta ser una persona peligrosa.

La respuesta de Jesús se centra en, primer lugar en esta ruptura con la tradición de los ancianos. Jesús contrapone la tradición de los ancianos con el precepto de Dios: "ustedes dejando el mandamiento / precepto (*entolen*) de Dios os aferráis a la tradición (*paradosis*) de los hombres (7.8). Nosotros preguntaríamos: Pero, entonces ¿Cuál es el mandamiento de Dios? ¿Y cuál es la diferencia entre mandamiento de Dios y precepto de los hombres o de los ancianos?

Mandamiento de Dios. (textos de referencia: Mc. 12.28-34 y Mc. 10.17-22)

La palabra mandamiento aparece 6 veces [7] en el evangelio de Marcos y siempre con referencia al

[7] Otros textos de Marcos que se refieren a los mandamientos: 10.5 y 19; 12.28 y 31 Con excepción de una vez (10.19), todas las demás aparece en singular. Se trata "del mandamiento de Dios".

Decálogo. En Mc. 12.28-34, Jesús se encuentra con un escriba y éste le pregunta cuál era el primer mandamiento, y Jesús le responde: el primer mandamiento es:

> Escucha Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor; amarás el Señor, tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Y sigue Jesús. El segundo mandamiento es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Y concluye: No existe otro mandamiento mayor que estos.

El escriba después de manifestar su admiración y aprobación con relación a la respuesta de Jesús, termina diciendo: "sí, señor, cumplir estos mandamientos supera todos los holocaustos y sacrificios" (Mc.12.32).

Es interesante que la primera parte de la respuesta de Jesús a la pregunta del escriba, es la conocida *"Semá"* Israel —una especie de profesión de fe, recitado por los judíos dos veces al día— donde se afirma el primer mandamiento del Decálogo, que es el amor a Dios. Ahora, la respuesta de Jesús sigue, o sea se complementa con el amor al prójimo. La unión de los dos mandamientos ya estaba presente en el A. T. Una referencia al amor al prójimo, tal como aparece en Marcos, "amarás a tu prójimo como a ti mismo" la encontramos en el libro de Levítico 19. 9-18. Estos versículos de Levítico contienen principios fundamentales de convivencia social, son obligaciones relacionadas con el prójimo. La frase citada por Jesús está textualmente en el versículo 18.

Emmanuel Lévinas, filósofo judío, comentador del Talmud afirma que modificando apenas el espacio entre dos letras del hebreo, en la frase que se refiere al mandamiento del amor al prójimo, citada anteriormente, se podría leer: "Ama a tu prójimo, es tú mismo". En la afirmación de Levitas, se puede entender que la medida para el amor al otro no es el amor a mi mismo, sino que "amar a tu prójimo es ser tú mismo". Tú eres tú mismo en el movimiento que te lleva hacia el otro. Esa descentralización revela que nuestra vida verdadera no está enclaustrada en nosotros, sino que se realiza en el movimiento hacia el otro [8].

Volviendo al texto de Marcos, se constata que la respuesta de Jesús al escriba, no rompe con la tradición del judaísmo, más bien la retoma haciendo la unión de estos dos mandamientos, el amor a Dios y al prójimo. La relación con ese prójimo en última instancia es el lugar donde manifiesto mi amor a Dios.

Para entender el significado del mandamiento de Dios, tal como lo concibe Marcos, veamos un texto más. Se trata del encuentro de Jesús con un hombre rico. El hombre pregunta a Jesús qué debe hacer para alcanzar la vida eterna. Jesús le contesta que debe cumplir con los mandamientos... y menciona seis de los diez mandamientos. La lista mencionada presenta los mandamientos que se refieren al trato con los demás. El hombre le responde afirmando que estos mandamientos los había observado desde su juventud. Con cariño Jesús le dice: "anda, vende todo lo que tienes y dárselo a los pobres. Así tendrás riquezas en el cielo. Luego, ven y sígueme" (Mc.10.21).

Nuevamente el camino para alcanzar la plenitud de vida está en cumplir los mandamientos. Pero, como en el texto anterior, el cumplir los mandamientos alcanza su plenitud en el amor al prójimo, esta vez manifestado en lo que se puede exigir de un rico como prueba de amor, que es vender lo que tiene y dáselo a los pobres, hacer justicia a los pobres.

Segunda parte: Pasar por alto el mandamiento de Dios (7.9-13)

La discusión con los escribas y fariseos, por causa de los discípulos que comen sin haberse lavado las manos violando así la tradición de los antepasados, sigue. Jesús ahora va tomar un ejemplo concreto de como se desatiende al mandamiento de Dios para aferrarse a la tradición de los hombres.

Volviendo al encuentro de Jesús con los fariseos y escribas. Ahora Jesús nos dará un ejemplo de cómo en nombre de la ley (precepto) se viola la ley (mandamiento). Jesús recuerda a sus oyentes la importancia del mandamiento de Moisés de honrar y cuidar del padre y de la madre (Mc.7.10). Pero entre ellos había quienes declaraban corbán de sus bienes, estando así descomprometidos en ayudar a su padre y madre. Jesús les dice:

> ...anulan la palabra de Dios con esas tradiciones que se transmiten unos a otros. Y hacen otras muchas cosas parecidas,

decía el (Mc. 7.13). ¿Qué quiere decir Jesús con este ejemplo?

En este tiempo, había personas que dejaban de ayudar a su padre y madre, declarando *corbán* a los bienes que poseía. *Corbán* es una palabra hebrea que significa ofrenda. Declarar *corbán* consistía en una práctica donde la persona consagraba, entregaba sus bienes (propiedades y recursos) al Templo. Los bienes permanecían con la persona, pero pertenecían al Templo. El *Corbán* excluía la responsabilidad de los hijos con el sustento, el cuidado en la enfermedad de sus padres. El empobrecimiento de los ancianos como consecuencia de este acto de abandono por parte de los hijos, es condenado por Jesús [9]. En este ejemplo podemos percibir cómo los fariseos locales, o sea en Galilea, eran una extensión del brazo del templo de

[8] http://www.mensaje.cl/2003/enero/amor.htm

[9] El empobrecimiento de los ancianos y ancianas se ve presente también en Mc. 12.41, en la ofrenda de la viuda al Templo. De igual modo Jesús manifiesta su reproche frente la ofrenda de la viuda, frente la explotación económica que se esconde por detrás de la piedad pública.

Jerusalén. Marcos refuta esta ley de la economía política del Templo, cuestionando así uno de los soportes ideológicos de la opresión. El mismo sistema que aparentemente busca "proteger" la identidad cultural y religiosa del pueblo es el que mantiene la situación de explotación y pobreza. La propuesta de Marcos va en dirección a una sociedad que "moralmente guarda las exigencias radicales de la tradición escriturística, que condena el lucro obtenido por la explotación y defiende el bienestar de los miembros más débiles [10]". (10)

Tercera parte: Lo puro y lo impuro, lo que entra y/o lo que sale (Mc. 7.14-23)

En el texto que estamos analizando, los versículos anteriores parecieran cerrar el diálogo conflictivo de Jesús con los fariseos y escribas. Pero, éste sigue un poco más. Ahora Jesús llama a toda la multitud que lo acompaña para que lo escuche. "Escúchenme todos y entiendan", y sigue con lo que será la conclusión de la discusión. "Nada de lo que entra de afuera puede hacer impuro al hombre. Lo que sale del corazón del hombre es lo que lo hace impuro" (Mc. 7.15-16). Y al final, en un diálogo privado con los discípulos les explica a qué se refiere. Lo que entra no torna la persona impura porque no va al corazón, sino al vientre y después sale del cuerpo. Y así Jesús declaraba puro todos los alimentos. Y sigue el texto: "lo que sale, sí lo puede hacer impuro porque sale de adentro, o sea, del corazón". Y cierra citando una lista de 13 diferentes males que salen del corazón humano y que sí tornan a la persona impura (Mc. 7.20-23).

Marcos hace una llamada a todos, a toda la multitud. Así que, lo que sigue es un principio para todos y no solamente para el grupo de los discípulos. La afirmación es radical: "nada" de lo que entra de afuera puede hacer impura a la persona humana. Se trata de un tema crucial dentro de la tradición judía. En la explicación dada en los primeros versículos de este capítulo, Marcos mencionó algunas prácticas de purificación judía (versículos 3 y 4): purificación de las manos, de los alimentos comprados en el mercado y de los utensilios. Eran prácticas bien estrictas y en realidad un grupo reducido tenía condiciones de practicarlas. La purificación de los alimentos, era por si hubiérase tornado impuro en algunas de las fases de la siembra, cosecha o comercialización, por ejemplo no sometidos a la separación adecuada para el diezmo. Lavar las manos si menciona el detalle de la ley, lavarlas hasta el codo. Pero Jesús con su argumento busca recuperar la ley natural del cuerpo donde lo que entra por la boca, sale y con eso cuestiona y destruye la lógica de definición de pureza dada por el orden simbólico de su tiempo. La pureza tiene relación con lo que sale del corazón y no con lo que entra en el cuerpo. El corazón para la antropología judaica era el centro de las decisiones. Como escrutinio riguroso interno reemplaza el lugar del ritual externo. Al mencionar el corazón, Marcos retoma la relación corazón y boca que apareció en el versículo 6, cuando recordando el profeta Isaías decía: "Este pueblo me honra con la boca, pero su corazón está lejos de mí (Mc. 7.6)". Ahora, Jesús propone una pureza que sale del corazón independiente de lo que entra por la boca, en la forma de alimento. Al final del texto propone una lista en que menciona los males que salen del corazón y contaminan el ser humano. La lista pareciera recordar algo de los diez mandamientos, pero se trata de los males que se refieren a la relación con el otro/a. Esta lista tiene también una dimensión política [11] al mencionar elementos que se vinculan con el proceso, condena y muerte de Jesús, como por ejemplo el fraude (acción de los sacerdotes y escribas), la blasfemia, acusación hecha a Jesús (Mc. 3.28; 14.64).

3. Texto 2 —Mc. 2. 23-28

En este segundo texto seguiremos una dinámica semejante a la trabajada anteriormente. Empleando parte de lo que es la intertextualidad, buscar interpretar el texto con la ayuda de otros textos bíblicos.

Encontramos en Marcos una secuencia de otros cuatro textos que también se relacionan directamente con la temática de la ley. Estos están alrededor del texto que vamos a analizar, Mc. 2.23-28. Mencionamos brevemente cada uno de ellos.

a) Mc.2.15-17 —Con respecto a la comida, la ley judía establecía una pureza no sólo con relación a lo que se comía, sino también en relación a "con quienes" se sentaba a la mesa y se tomaba los alimentos. Las comidas eran una expresión de compañerismo, placer, diversión y satisfacción [12]. En Mc. 2.15-17 Jesús se encuentra en la mesa, comiendo con publicanos y pecadores y recibe la crítica de parte de los fariseos y escribas. Los publicanos eran los recaudadores de impuestos, mal vistos por la población. Los impuestos que cobraban iban, una parte directo para Roma, y otra parte se pagaban los programas de construcción del gobernador Herodes Antipas, el mantenimiento de su corte y diplomacia [13]. El otro grupo que está en la mesa con Jesús son los "pecadores", término que se aplicaba a todos los que estaban en una situación de incumplimiento de la ley.

La pregunta de esta vez no se dirige a Jesús sino a sus discípulos: "¿Qué come con los publicanos y pecadores?". Para completar, el encuentro se da en una casa. El texto griego no deja claro de qué casa se

[10] Ched Myers. *O Evangelho de Sao Marcos*. Sao Pulo: Ed. Paulinas, 1992, pág. 274.
[11] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 270.

[12] John Riches. *El mundo de Jesús. El judaísmo del siglo I, en crisis.* Córdoba: Ed. Almendro, 1996, pág. 156.
[13] *Ibid.*, pág. 157.

trata. Se puede interpretar como siendo la misma casa de Jesús. Si así es, Jesús no sólo buscaría a los "pecadores" y excluidos, sino que los recibe en su casa. Al relatar este acontecimiento, Marcos señala un problema y conflicto que posiblemente existía dentro de las comunidades en tiempo en que se escribe el evangelio [14]. Compartir la mesa con impuros, con los pecadores era una forma de cuestionar las fronteras étnicas —religiosas del propio pueblo y prepara el paso posterior que encontramos en Hechos que es, no sólo compartir la mesa sino que formar comunidad con los impuros paganos [15].

Mc. 2.18-22 —La comida, lo que se come, con quién se come, pueden ser formas de violación de la ley, pero también el ayuno, mejor dicho, el no ayuno es una forma de violarla. El siguiente texto esta sección es Mc. 2.18-22. Aquí encontramos un nuevo conflicto entre Jesús, los fariseos y de esta vez están involucrados también los discípulos de Juan Bautista. Los discípulos de los fariseos y los discípulos de Juan están ayunando y los discípulos de Jesús no están haciendo ayuno. Incomodados lanzan la pregunta: "¿por qué sus discípulos no ayunan?". El ayuno también es parte de la tradición, es un signo de arrepentimiento. Jesús no impone esta disciplina ascética a sus discípulos. Con ellos vive la alegría de la presencia del Reinado de Dios que es como una fiesta, una Boda. La fuerza es mayor en lo que se está construyendo desde la comunidad que en el arrepentimiento de los pecados cometidos.

Mc. 2.23-28 —Los textos anteriores preparan la declaración que viene en el texto que sigue que es Mc. 2.23-28. En un día sábado, Jesús camina con sus discípulos entre los sembrados y sus discípulos empezaron a arrancar espigas. Los fariseos inmediatamente lo reprueban diciendo: "¿cómo hacen en sábado lo que no está permitido?" (Mc.2.24). La respuesta de Jesús, recuerda lo que hizo David cuando él y sus compañeros se vieron necesitados y con hambre. Entraron en la casa de Dios y comieron de los panes de la ofrenda, que no está permitido comer más que a los sacerdotes. David comió y lo dio también a sus compañeros". Y Jesús termina su respuesta con la frase:

> El sábado se hizo para/por el hombre y no el hombre para/por el sábado. Así que el hombre (hijo del hombre) es señor también del sábado (Mc. 2.27-28).

Las palabras de Jesús siguen una lógica semejante a la del primer texto analizado. Su respuesta tiene dos partes. En la primera parte Jesús responde con un ejemplo concreto sacado de la misma tradición de Israel, que es la historia de David. En la segunda parte, formula un nuevo principio hermenéutico para la interpretación de la ley.

El ejemplo de David es bien claro. La necesidad humana es anterior a la ley sacral del Templo. Pero su afirmación y conclusión toca directamente a la ley del sábado.

b) *La ley del sábado* —La ley del sábado reposa en el texto de Génesis, en los relatos de la creación donde aparece el sábado como el día en que Dios terminó su obra creadora y descansó. Este texto surge en el período del exilio en Babilonia. El pueblo está lejos de su tierra, del Templo y, muchos ya no tienen esperanza en el cumplimiento de las promesas hechas por Dios al pueblo. Desde esa realidad de caos provocada por el destierro, era importante afirmar que el Dios del pueblo de Israel, fue el que creó todas las cosas, que toda la creación era buena y proclamaba la bondad del creador. En ese sentido, el sábado aparece como afirmación de obra creadora de Dios y como derecho a la contemplación y al descanso. En el libro de Éxodo, vemos que a este sentido de descanso (sábado tiene una raíz que significa cesar-descansar), de disfrutar de la creación se le añade un significado religioso en el sentido de prestar culto a Dios. Se insiste en el descanso, de cesar el trabajo, pero también dar descanso a los hijos, hijas, siervos, siervas, descanso al ganado y al forastero. Más adelante, en el mismo libro de Éxodo, el sentido del sábado será retomado pero ahora recordando el Año Sabático. Después de cada seis años dejar la tierra "descansar y en barbecho" para que coman los pobres de tu pueblo y lo que quede que coman los animales del campo y para que repose el buey y el asno y que tenga un respiro el hijo de tu sierva y el forastero (Ex. 23.10-13). Menciono el texto del Año Sabático para que éste nos ayude a percibir el espíritu que está por detrás de la ley sabática. Esta ley al principio aparece más cómo derecho que como un deber. El derecho al descanso del ser humano, de los animales y de la tierra. El derecho se va tornando un deber y se va haciendo cada vez más rígido. Durante el exilio en Babilonia, los judíos empezaron a ver en el sábado y en la circuncisión una señal, a través de la cual los judíos se diferenciaban de los otros pueblos. Nehemias, uno de los organizadores de la comunidad judía postexílica, es estricto y llega a cerrar las puertas de Jerusalén y poner hombres cuidándola para que ningún vendedor se acercase a la ciudad en día sábado (Neh. 13.15-22). En tiempos de los Macabeos, los judíos bajo el imperio helénico, se dejaban matar por sus enemigos sin oponerles resistencia para no violar el descanso del sábado (1 Mac. 2.29-38). Es frente a esta rigidez e inflexibilidad de la ley del sábado que se encuentra Jesús.

Jesús afirma que

> ...el sábado existe para el ser humano y no el ser humano para el sábado. De este modo recupera la

[14] Es escándalo de compartir la mesa con pecadores y gentiles lo encontramos también en Hechos 11.1-3.

[15] Rafael Aguirre. *La mesa compartida. Estudio del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994, pág. 62.

prioridad del ser humano frente la ley. El ser humano [16] es señor también del sábado.

Así, lo que hace primero es recobrar el significado primero de la ley del sábado, que era el ser humano, el descanso, la contemplación, día de visitar los amigos y consultar los profetas (2 Re. 4.23). El texto analizado dentro del contexto de Marcos nos permite conservar la traducción el "hombre" o "el ser humano" (en un lenguaje inclusivo) es señor también del sábado [17]. De todos modos, la inversión propuesta por Jesús está clara. La preocupación de Jesús es el ser humano, es liberar los cuerpos en los cuales se inscribe la ley. Esto se puede ver también en el texto que sigue.

Mc. 3.1-7 —El conflicto con respecto a la ley del sábado, se hace más agudo en este encuentro de Jesús con un hombre paralítico en la sinagoga, en día sábado (Mc. 3.1-7). Estaba Jesús en la sinagoga donde también se encontraba un hombre que tenía la mano paralizada. Todos estaban en la expectativa para ver cual sería su actitud. Jesús muy sabiamente les pregunta: "¿Está permitido en día Sábado hacer bien o hacer mal, salvar una vida o matar?". Ellos guardaron silencio. En seguida, Jesús los mira con ira, y acongojado con la dureza de su corazón, llama al paralítico y lo sana. Marcos cierra el texto diciendo que "al salir los fariseos confabulaban con los herodianos contra Jesús para ver cómo eliminarle" (Mc. 3.5).

El grupo de los herodianos es mencionado aquí por primera vez. Se trata de los partidarios de Herodes y representan en cierta medida el poder político. La sanación realizada por Jesús es también una provocación. Jesús podría haberlo curado de forma privada. La actitud de hacerles la pregunta e invitar el hombre con la mano paralítica al centro añade al evento un significado explícitamente político. En la actualidad lo llamaríamos de desobediencia civil [18]. Jesús utiliza un lenguaje fuerte para referirse a la actitud de los fariseos y herodianos. Se puede constatar, que para Marcos, la muerte de Jesús está presente —anunciada y preparada desde los primeros capítulos de su evangelio.

Por detrás de estos textos están dos lógicas, dos teologías distintas, ambas presentes en el judaísmo en el tiempo de Jesús: la teología de la pureza y la teología del don. La teología de la pureza esta muy cercana a la teología sacrificial, pues la vida del ser humano se mantiene a costa de otras vidas. El ser humano constantemente pasa de un estado de impureza a la pureza. Para eso hay que realizar rituales que lo purifican, lo limpian y con garantizar que Dios le devuelva la vida y que él, el ser humano lo pueda honrar [19]. Ese aunque esté viculado con una práctica religiosa era una cuestión social, pues esos ritos separaban los puros de los impuros y la gran mayoría del pueblo no contaba con las condiciones necesarias para realizarlos. La misma vida cotidiana, los tipos de trabajo, las enfermedades, el contacto con enfermos hacían con que la persona se tornara impuro. Alrededor del templo se formaba un gran comercio que vivía de esta lógica del puro y de lo impuro.

Pero, en el judaísmo del primer siglo estaba presente también la teología del don. La vida es don de Dios. Cuanto más tenemos más debemos a El. La forma de devolver a Dios lo que nos da, es buscar extender este don a los hermanos más débiles y necesitados. De esta teología se alimentó toda la tradición profética. Esta es la teología que esta presente en la práctica de Jesús. Una evidencia de esto es que en los textos mencionados, Jesús recoge la tradición profética, las palabras de los profetas para cuestionar y se oponer a la ley.

La ley se ha tornado un fin en sí misma, justifica como afirmamos al inicio de esta reflexión su misma violación. La estrategia de globalización, la ley del mercado pasa por encima de los derechos fundamentales del ser humano. De nuevo es el ser humano para el sábado y no el sábado para el ser humano. Recuperar la utopía es rescatar la anterioridad y prioridad del ser humano frente la ley. Los Movimientos Sociales lo realizan en la medida en que devuelven al ser humano la posibilidad de ser sujeto. A partir de este principio, habría que repensar la política, los partidos políticos, la economía, la comprensión que tenemos de los derechos humanos y habría que repensar también la teología. El riesgo de la teología es que, una vez que ella pierde la referencia a los sujetos concretos, a los cuerpos de mujeres, hombres, niñas y niños en la situación histórica en que se encuentra, esta teología deja de ser un lugar por excelencia de crítica a la ley y se transforma en un instrumento más de justificación del orden social impuesto y de la política del imperio.

4. Apuntes para seguir la reflexión

En esta parte final queremos mencionar algunos desdoblamientos de los textos analizados anteriormente. Nos limitamos a cuatro temáticas y las tratamos brevemente dejando abierta la continuidad de la discusión.

---

[16] Habría que profundizar en la última parte de la frase de Jesús las dos diferentes traducciones que recibe el texto: "el Hijo del Hombre es Señor también del sábado" es una y la otra "el hombre" es señor también del sábado". Es importante ver la diferencia entre las dos. En Marcos la expresión Hijo del Hombre es muy rica y recupera el significado del ser humano. Eso es importante pues si reducimos el Hijo del Hombre a Jesús como se ha hecho con frecuencia, se pierde la fuerza conflictiva y transformadora de las palabras de Jesús y se pasa a afirmar que ahora Jesús es el "dueño" del sábado.

[17] Ver Pablo Richard. *Jesús histórico y los cuatro evangelios.* San José, 2004. Inédito

[18] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 205.

[19] Néstor Míguez, "Jesús en la vida cotidiana", en: Ribla No. 14, *Vida Cotidiana, resistencia y esperanza.* San José: DEI, 1993, pág. 94.

4.1. Muerte y resurrección de Jesús: expulsión de la muerte, la palabra definitiva de Dios a favor de la vida

El punto de partida del evangelio de Marcos son los relatos de la pasión. El escándalo de la muerte se torna principio interpretativo para toda la vida de Jesús. En cuanto a la muerte de Jesús, no hay un consenso acerca del autor directo de su condena [20]. Pero, siguiendo a Marcos, las razones con las cuales se puede relacionar el motivo de su muerte, aparecen en los primeros capítulos del evangelio, en el conflicto de Jesús con los fariseos, escribas y herodianos; sería por la interpretación y no cumplimiento, desobediencia a la ley. Jesús percibe la relación entre la opresión de la mayoría de los pobres y marginados de Israel y una determinada e interesada interpretación de la ley que era avalada por las autoridades que manejaban el poder religioso y el poder político [21]. Para algunos autores la causa fundamental fue la crítica de Jesús al Templo. Pero, de todos modos esta se vincula a una determinada interpretación de la Torá. La Torá era el fundamento legitimador del Templo. La crítica a la Ley, o sea a determinada utilización —interpretación de la ley amenazaba los privilegios de las autoridades superiores relacionadas con el Templo. El anuncio del Reinado de Dios también puede ser citado como una causa más que incrementa su condena en la medida que este prescinde del legalismo y apunta hacia la gracia y el don de Dios.

Jesús fue condenado según la ley y en su vida fue crítico y se puede decir que no cumplió la "tradición de los ancianos", tal como la comprendía e imponía grupos religiosos de la época, como los fariseos. Fue juzgado por el Sanedrín [22], en Jerusalén. Pero el tipo de castigo y muerte a que fue sometido manifiesta la complicidad y participación romana, una vez que el *"ius Gladis"* estaba reservado a los romanos. Ante el sanedrín Jesús fue objeto de burla como profeta (Mc.14.65) y ante los romanos como rey (Mc.15.16-18). Ambos colectivos, el sanedrín y las autoridades romanas eran adversarios de Jesús y tenían interés en su muerte para evitar un desorden [23]. Jesús fue asesinado, injustamente, en cumplimiento de la ley.

En Jesús la muerte no significa el fin de la vida. Jesús fue resucitado por Dios. Dios en Jesús supera la muerte, desautoriza la ley. La resurrección de Jesús es una protesta contra la muerte violenta. En la resurrección se manifiesta el poder vencedor de la muerte.

Pero, Marcos nos ofrece un detalle importante. Dice el texto que algunas mujeres, María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé compraron aromas para embalsamar el cuerpo. Al entrar en el sepulcro se deparan con un joven sentado en el lugar donde habían depositado su cuerpo. El joven les dice:

> "No se asusten. Si ustedes buscan a Jesús Nazareno, el crucificado, no está aquí, ha resucitado (...) Ahora vayan a decir a los discípulos, en especial a Pedro, que se les adelanta camino a Galilea. Allí le verán tal como el os dijo". "Las mujeres salieron corriendo del sepulcro. Estaban asustadas y asombradas y no dijeron nada a nadie por el miedo que tenían" (Mc.16.6-8).

Para ver el Resucitado es necesario salir de Jerusalén, ir a Galilea (Mc.16.6-7). En Jerusalén lo que se encuentra es una tumba y está vacía. Quedar en la tumba es seguir en la lógica de la ley, que mata a quienes la violan. Por eso en Marcos esta victoria sobre la muerte, la afirmación de la vida está vinculada con la permanencia de Jesús en Galilea [24]. Galilea fue el espacio geográfico donde Jesús realizó su misión centrada en una vivencia muy particular de la Ley de Moisés, de una forma crítica a los preceptos de los ancianos, al Templo y a las leyes de pureza. La resurrección se identifica con el compromiso, con la continuidad de ese proyecto. Jesús resucita en la medida en que su proyecto del Reinado de Dios sigue adelante. El resucitado ya está allá, en Galilea, en el grupo que mantiene viva su memoria. En ese sentido la resurrección es la palabra definitiva de Dios a favor de la vida, de la vida de Jesús y del proyecto asumido por El y su movimiento. Este proyecto continua vivo en la memoria y en la historia de las comunidades que viven la teología del don, que hacen presente el Dios de la Vida.

4.2. El Mandamiento de Dios como principio crítico de la ley y camino en el diálogo entre las religiones

La crítica de Jesús a la ley, toma la misma ley, entendida como "mandamiento de Dios" y la contrapone con las tradiciones de los ancianos, llamando a estas tradiciones "preceptos de los hombres". Jesús rescata el mandamiento "amor a Dios y amor al prójimo" y a partir de el va creando una "nueva" referencia en su predicación y en sus gestos concretos. A este mundo, esta realidad vivida de acuerdo con el "Mandamiento de Dios" el llama "Reinado de Dios". Este será el centro de su predicación. Una pregunta sería acerca de la relación del Reinado de Dios y la

---

[20] G. Theissen; A. Merz, *op. cit.* Los autores problematizan la temática de la muerte de Jesús desde el punto de vista histórico y presentan algunas posibilidades de interpretación. Ver especialmente págs. 487- 521.

[21] Palestina constituía una provincia sui generis dentro del Imperio Romano. No había sido integrada de todo a la política y cultura del Imperio. El status particular que tenía le posibilitaba mantener su estructura social interna y gran parte del poder en las manos de autoridades religiosas.

[22] Consejo de gobierno del pueblo judío presidido por el sumo sacerdote y compuesto de 71 miembros. Estaban presentes los ancianos, los sumos sacerdotes (también los retirados) y los escribas.

[23] G. Theissen y A. Merz, *op. cit.*, pág. 514.

[24] Las investigaciones sobre la resurrección de Jesús se centran en las discusiones sobre el sepulcro vacío y los relatos de aparición. En este espacio no es posible retomar los siglos de discusión y miles de páginas escritos sobre ese tema.

ley. El Reinado en cierta medida recupera el sentido primero de la ley, pero desde la teología del don. Es una relectura de la Ley, o si queremos podemos decir que recoge la esencia de la ley, que es el Mandamiento de Dios (amor a Dios y al prójimo) y lo lleva a las últimas consecuencias que terminan forzando y rompiendo con muchos de los límites que constituían determinada interpretación de la identidad y cultura del pueblo. El Reinado de Dios es criterio y juicio sobre la ley y se torna principio crítico de toda ley. Si queremos preguntar por la validad o no de determinada ley —aquí hay un criterio: ¿en qué medida esta ley guarda el amor a Dios y el respeto al ser humano? Una tarea es precisar en qué consiste este amor a Dios como criterio de la ley. Este amor se expresa en el saber guardar el sentido de transcendencia de la realidad histórica y del ser humano. Es la no absolutización de ninguno poder o sistema. Es rendir culto al principio generador de la vida, que recibe diferentes nombres en las diferentes religiones, y respetarlo. Ese amor a Dios no se puede desasociar del amor al prójimo. La otra cara de la misma moneda. En el evangelio de Marcos el "amor al prójimo" implica compromiso concreto con la vida, con la vida cotidiana, en la transformación —liberación de los cuerpos sometidos, maltratados y abusados por la ley. Pero, habría que seguir un poco más y preguntar si hay algo de nuevo que trae Jesús o si lo que hace es recuperar el principio fundante del amor a Dios y al prójimo. En Mateo, aparece el amor al enemigo y eso pareciera realmente forzar las barreras, los límites de la religión de Israel. Esto implica no solo el amor a los enemigos, a los que piensan y son diferentes, que están adentro, pero implica también abrirse a los de afuera. En Marcos, en los textos analizados esta perspectiva es reforzada.

El amor a Dios y al próximo es en realidad un principio religioso común para el diálogo entre las diferentes religiones, que apunta hacia una ética de la justicia y la paz. Es también un principio para la auto crítica de nuestras tradiciones religiosas. Se trata de ver en qué medida las religiones son espacios de afirmación de la vida plena para las personas y fomentan alternativas de vida solidaria. Eso podría ser el objetivo principal del diálogo interreligioso, o sea, la afirmación y celebración de la vida más allá de la ley, entendida como los preceptos de cada grupo religioso, como también en contra de las leyes políticas y económicas que matan la vida.

5. La Buena Noticia: la cercanía de Dios

Marcos encontró una forma de hablar de la cercanía de Dios y la continuidad del proyecto de Jesús. Esta forma es el evangelio. El evangelio como género literario no es un código legal, una ley, es un anuncio de vida, una buena noticia para los y las que están marginados y oprimidos por la ley. Hay una combinación de forma y contenido. Si es un anuncio, un principio de vida no podría ser ley. El *evanguelion*, es la buena noticia de la llegada del reinado de Dios. Esta buena noticia, aunque constituya un juicio es más que todo de gracia [25]. Su significado Jesús lo anuncia en los primeros versículos del escrito de Marcos. Se trata de la cercanía del Reinado de Dios. Reinado que es presencia de Dios mismo en medio de la humanidad. Esta presencia es gracia, no está en el cumplimento de la ley. Está en aceptar vivir con radicalidad en esta presencia, en el "amor a Dios y al prójimo". Jesús vive en esta presencia por eso El es el que trae la Buena noticia pero al mismo tiempo se confunde con ella. El es la Buena Noticia. Estamos acostumbradas/os a ver a Jesús como alguien extraordinario, pero en realidad esa es la propuesta para todo ser humano: vivir la cercanía de Dios y la comunión con los demás de modo que uno mismo se torne una buena noticia para los demás. Un ejemplo de eso en el evangelio son las sanaciones. La presencia, las palabras, los toques de Jesús son sanadores porque manifiestan esta cercanía de Dios que es vida, son manifestación del don de Dios en la vida. También sus encuentros y controversias, sus gestos de cariño y ternura, deben ser leídos en esa perspectiva, del Dios que se acerca, del Reino que se hace presente, del ser humano que se descubre más cercano a Dios y está feliz por esta cercanía. De este modo, Jesús es la realización de la utopía, es "topia". Pero al mismo tiempo, mantiene la tensión del devenir. La presencia del Espíritu es este devenir, esta posibilidad que desafía cada vez de nuevo, a cada realidad histórica concreta. Por eso el Reinado de Dios es movimiento constante en las personas y en la historia.

Tanto la palabra *euanguelion* como la palabra Reino de Dios tienen una fuerte connotación política. En Jesús no encontramos una confrontación directa con el poder del Imperio Romano. Pero todo lenguaje, gestos y comportamiento de El tienen una connotación política. Una política que va más allá de los partidos y grupos que ocupan el poder. Es una política que endereza, empodera, ilumina a cada persona, haciéndola consciente de su valor y dignidad y proponiendo con hechos concretos alternativas al sistema de dominación del Imperio. Frente la lógica de la explotación, está la justicia, del interés propio, la solidaridad, el compartir. Son varios los textos que apuntan hacia esta dirección, como por ejemplo los relatos de la Multiplicación de panes (Mc. 6.35-44; 8.1-10), el Padre Nuestro (Mt. 6.7-15; Lc.11.2-4). Ese compromiso de Jesús con la liberación de los cuerpos sacrificados y excluidos por la ley, es en un lenguaje actual, comprometerse en posibilitar al otro hacerse sujeto. El ser sujeto es la fuerza que endereza, que nos pone de pie, que crea conciencia de grupo, de comunidad y que es capaz de hacer frente al Imperio, de alimentar entre el pueblo las propuesta de alternativas de vida y de sociedad. •

[25] Jon Sobrino. *Jesucristo liberador. Lectura historica-teológica de Jesús de Nazaret.* El Salvador: UCA, 1992, pág. 140.

PRINCIPIOS ÉTICOS Y PRÁCTICAS LIBERADORAS DE LAS RELIGIONES

Declaración del Simposio sobre Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, celebrado dentro del Parlamento de las Religiones del Mundo, los días 11 y 12 de julio de 2004 en Barcelona, dirigido por Juan José Tamayo y Raúl Fornet-Betancourt

1. Principios

Las teologías de la liberación y las teologías del diálogo interreligioso, que intentan responder al doble desafío del gran número de pobres y del gran número de religiones en el mundo, han caminado en paralelo, sin apenas diálogo. Durante los últimos años se ha iniciado una etapa de fecunda colaboración entre ellas, centrada en el sufrimiento humano y medioambiental como lugar epistemológico, comprometidas con la liberación de las distintas opresiones por razones de género, etnia, religión, clase social, y en sintonía con el pensamiento crítico, los movimientos sociales y las organizaciones de resistencia global.

El encuentro entre ambas tendencias está dando lugar a una teología interreligiosa e intercultural de la liberación que no se hace desde la centralidad de una sola religión o cultura, sino desde el pluralismo cultural y religioso. En la elaboración de esta teología intervienen las distintas tradiciones religiosas y espirituales de nuestro tiempo en igualdad de condiciones, con la colaboración de las disciplinas que se ocupan del estudio de las religiones.

Esta teología ha de llevar a cabo una crítica de las perversiones en que desembocan con frecuencia las religiones: fanatismo, fundamentalismo, sexismo, intolerancia, alianzas con el poder, falta de democracia interna, ausencia de libertad, trasgresión de los derechos humanos, etc. Debe proponer, a su vez, una ética liberadora, presente en la mayoría de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, que podemos resumir en los siguientes principios:

1. Ética de la liberación, en un mundo dominado por múltiples y crecientes opresiones: *¡Libera al pobre, al oprimido!*

2. Ética de la justicia en un mundo estructuralmente injusto: *¡Actúa con justicia en las relaciones con tus semejantes y trabaja en la construcción de un orden internacional justo!*

3. Ética de la gratuidad, en un mundo donde impera el cálculo, el interés, el beneficio, el negocio: *¡Sé generoso! Todo lo que tienes lo has recibido gratis. No hagas negocio con lo gratuito.*

4. Ética de la compasión, en un mundo marcado por el dolor y el sufrimiento de las víctimas: *¡Tren entrañas de misericordia! Con los que sufren. Colabora a aliviar su sufrimiento.*

5. Ética de la alteridad, de la acogida y de la hospitalidad para con los extranjeros, los refugiados, los sin-papeles, en un mundo que excluye a los de fuera: *¡Reconoce, respeta y acoge al otro como otro, como diferente, no como clon tuyo. La diferencia te enriquece.*

6. Ética de la solidaridad, en un mundo donde impera la endogamia en todos los campos de la vida y de las agrupaciones humanas: etnia, clase, familia, etc: *¡Sé ciudadano del mundo! ¡Trabaja por un mundo donde quepamos todos y todas!*

7. Ética comunitaria fraterno-sororal, en un mundo patriarcal, donde predomina la discriminación de género, la violencia de género, la división sexual del trabajo, la exclusión social de género, la marginación religiosa de género: *¡Colabora en la construcción de una comunidad de hombres y mujeres iguales, no clónicos!*

8. Ética de la paz, inseparable de la justicia, en un mundo de violencia estructural causada por la injusticia del sistema: *¡Si quieres la paz, trabaja por la paz y la justicia a través de la no-violencia activa!*

9. Ética de la vida, de todas las vidas, la de los seres humanos y la de la naturaleza, que tiene el mismo derecho a la vida que el ser humano; de la vida de los pobres y oprimidos, que se ve constantemente amenazada: *¡Defiende la vida de todo ser viviente. Vive y ayuda a vivir!*

10. Ética de la incompatibilidad entre Dios y el dinero, en un mundo donde se compagina fácilmente la fe en Dios y la adoración a los ídolos, entre ellos al del mercado: *¡Comparte los bienes! Tu acumulación genera el empobrecimiento de quienes viven a tu alrededor.*

2. Prácticas liberadoras

Conscientes de que un diálogo interreligioso de espaldas, en la práctica, al sufrimiento de las personas y los pueblos del mundo, especialmente el sufrimiento global derivado de estructuras humanas injustas, sería un diálogo que perdería su razón de ser.

Conscientes de que nuestro mundo real está dominado por una globalización insolidaria al servicio de los dueños de los mercados en el contexto de uno de los mayores imperios de la historia de la humanidad que controla violentamente las estructuras económicas, sociales, culturales, políticas y los medios de comunicación.

Conscientes de que sería una traición a la vida, a la historia y a nuestras religiones no asumir en este parlamento un compromiso público a favor de la paz y la justicia.

Proponemos, desde nuestro Simposium, las siguientes prácticas liberadoras:

1) *Consideramos fundamental y prioritaria la exigencia de una democratización de los organismos mundiales multilaterales, especialmente de las Naciones Unidas, a todos sus niveles, del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial.* Si esto no es posible con la rapidez que exigen los graves problemas mundiales existentes, habría que pensar en la creación de otros organismos diferentes de los existentes y realmente democráticos.

2) *Las diferentes religiones a las que pertenecemos tienen la obligación ética y religiosa de democratizar sus estructuras de funcionamiento interno.* De lo contrario no tendrán autoridad moral para exigir democratización a la sociedad. Ninguna teología ni sistema religioso debe justificar que unas personas actúen en nombre de otras, suplantando la libre voluntad de nadie en nombre de ningún principio religioso o ético.

3) *Creemos que este Parlamento de las Religiones y otros movimientos mundiales interreligiosos deben establecer una estrecha relación con el Foro Social Mundial de Puerto Alegre y con otros foros alternativos al actual sistema neoliberal con el fin de construir otro mundo mejor y posible.*

4) *Ante la creciente militarización que genera contínuas guerras, exigimos una apuesta decidida por la paz, inseparable de la justicia, a través del diálogo interreligioso, la negociación política y la no violencia activa para hacer posible un mundo sin guerras ni terrorismos de ningún signo.*

5) *El patriarcado es otro obstáculo fundamental en el camino de la paz y la justicia. Sin la plena igualdad de hombres y mujeres no es posible construir una sociedad intercultural, interreligiosa y justa. Por ello, las religiones deben luchar activamente para eliminar el patriarcado dentro y fuera de ellas mismas.* •

Barcelona, 12 Julio de 2004

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3565

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS